Sitzungsberichte der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-historische Abteilung
Jahrgang 1943, Heft 6

Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden

Von

Wilhelm Enßlin

Vorgetragen am 9. Dezember 1942

München 1943
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen

Inhaltsübersicht

Einleitung 5

König und Gott im alten Orient 7

Das Göttliche im Menschen und Menschenvergötterung bei den Hellenen 15

Die Römer im Bannkreis der Machtvergötterung 18

Augustus der Prinzeps als Gott und als Träger eines Charisma . . . 21

Die Gestaltung des autokratischen Absolutismus und das Übergewicht des Gottkaisertums 36

Der Übergang zum christlichen Kaiser von Gottes Gnaden 53

Das christliche Kaisertum von Gottes Gnaden und die Nachwirkungen aus der Zeit des Gottkaisertums 61

Selbstaussagen der Kaiser über ihr Gottesgnadentum im 5. und 6. Jahrhundert und der Widerhall in Äußerungen von Bischöfen 83

Das Übergreifen der Vorstellung vom Gottesgnadentum auf germanische Könige 108

In nomine Iesu Christi imperator 114

Dei gratia. Ein Ausblick auf die Entwicklung im Westen 120

Namen- und Sachverzeichnis 128

Abkürzungen der öfters zitierten Literatur

Alföldi I . . . Andreas Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe. Mitteilungen des Deutschen Archäolog. Instituts, Römische Abteilung 49, 1934.

Alföldi II . . . derselbe, Insignien und Tracht der römischen Kaiser. Ebenda 50, 1935.

Batiffol, Bréhier Louis Bréhier et Pierre Batiffol, Les survivances du culte impérial romain, 1920. S. 5 ff. Batiffol, L'église et les survivances du culte impérial, S. 35 ff. Bréhier, Les survivances du culte impérial à Byzance.

CAH . . . . . Cambridge Ancient History.

CSEL . . . . Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ed. Akademie Wien.

Dessau . . . . Hermann Dessau, Inscriptiones Latinae Selectae.

Herzog-Hauser Gertrud Herzog-Hauser, Kaiserkult in RE (Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft) Supplement-Band IV (1924).

Kaniuth . . . Agathe Kaniuth, Die Beisetzung Konstantins des Großen. Breslauer Historische Forschungen, herausgeg von H. Aubin, G. Beyerhaus, J. Vogt, Heft 18, 1941.

Kornemann . . Ernst Kornemann, Zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, Klio (Beiträge zur alten Geschichte) I, 1902.

Mansi . . . . J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.

MS . . . . . The Roman Imperial Coinage by Harold Mattingly and Edward A. Sydenham. vol. V by Percy H. Webb.

Schmitz . . . Karl Schmitz, Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln bis zu ihrer Aufnahme in die fränkische Königsurkunde. Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgeg. von Ulrich Stutz, 81. Heft, 1913.

Schwartz . . . Eduard Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum.

Straub . . . . Johannes A. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, herausgeg. von E. Seeberg, W. Weber und R. Holtzmann, 18. Band, 1939.

Treitinger . . . Otto Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, 1938.

Einleitung

Die Zusammenfassung von Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden in einem Thema mag auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, es sei entweder ein äußerliches Aneinanderreihen oder entspringe der Absicht, einen Gegensatz in all seiner Unvereinbarkeit aufleuchten zu lassen. Es scheint ja in der Tat nur ein Entweder-oder zu geben, und die Tatsache, daß die christlich gewordene Welt notwendigerweise allein den Kaiser von Gottes Gnaden anzuerkennen vermochte, ja daß sie vor ihrem Sieg in besonders hartnäckigem Gegensatz zum Gottkaiser gestanden war und dabei hatte verharren müssen, scheint diese Unvereinbarkeit nur noch mehr zu unterstreichen. Und doch wird sich zeigen lassen, daß von Anfang an nicht nur ein Nebeneinander, sondern eine merkwürdige Verflechtung der beiden Möglichkeiten, im Kaiser und seiner Macht etwas Übermenschliches zu erkennen und anzuerkennen, vorhanden war. Notwendigerweise mußte sich gleich im Beginn der Kaiserzeit schon durch des Augustus eigenes Verhalten zu der ihm in dem weiten Umkreis des Römerreiches in verschiedenen Formen entgegengebrachten Verehrung dieser doppelte Aspekt gegenüber einer wesentlichen Grundlage der Kaiserstellung abzeichnen. Auch wenn wir zunächst von den römischen Bindungen des ersten Prinzeps absehen, liegt schon in der Vorgeschichte der zu seiner Zeit weithin wiederauflebenden Herrscherverehrung und des Herrscherkultes dieselbe Zweisträngigkeit begründet. Der Kaiserkult bildete im Osten des Reiches, wo die hellenistischen Gottkönige ihre Verehrung gefunden hatten, eine natürliche Fortsetzung eingewurzelter Gegebenheiten. Aber auch diese hatten eines gewissen Widerspruchs nicht ermangelt oder besser gesagt, sie hatten dem Denken der Zeitgenossen Anlaß zu verschiedenen Deutungsmöglichkeiten geboten.[1] Bei alledem müß-

[1] Zum hellenistischen Herrscherkult vgl. etwa die Übersicht bei Herzog-Hauser 806 ff., Kornemann 59 ff. Den Versuch der politischen Philosophie der hellenistischen Zeit, das Gottkönigtum mit seinem orientalischen

ten wir freilich noch darüber hinaus die Voraussetzungen zu fassen suchen, die schon in der vorhellenistischen Welt des Ostens in langen Zeiträumen und wieder nicht ohne merkliche Gegensätzlichkeiten den orientalischen Monarchen in eine solche übermenschliche Stellung entrückt und ihn entweder als eine menschgewordene Gottheit oder als Träger einer besonderen Gotteskraft zu fassen versucht hatten. In jedem Fall ist der König in der Vollgewalt seiner Stellung nicht etwa nur Mensch mit überragender Machtfülle und auszeichnenden Ehrungen neben Menschen; er ist vielmehr in der Daseinsordnung etwas wie ein Bindeglied zwischen der göttlichen und menschlichen Welt, sei es, daß er als Gottkönig aus der göttlichen Welt stammend zu den Menschen gekommen ist oder daß er als Träger einer göttlichen Kraft in eine übermenschliche, irgendwie sakrale Sphäre[1] erhoben erscheint. Es kann sich im Rahmen und bei der Absicht unseres Themas selbstverständlich nur um Andeutungen handeln, welche die Kontinuität der beiden Auffassungsmöglichkeiten, ihre weitgehende Verwurzelung in der Vorstellungswelt des Orients, von der aus dann eine Wirkung auf die griechische Welt ausging, ganz kurz skizzieren und sie dabei mit all ihrer Zwiespältigkeit und doch wieder mit einem Drang zur Vereinheitlichung sichtbar oder doch spürbar machen sollen.[2]

Ursprung der griechischen Gedankenwelt nahe zu bringen und vor allem durch die Vorstellung vom König als dem νόμος ἔμψυχος mit ihr zu versöhnen, behandelte Erwin R. Goodenough, The Political Philosophy of Hellenistic Kingship, Yale Classical Studies I, 1928, 53 ff. Vgl. auch P. Zancan, Il Monarcato Ellenistico, Padova 1934. Dem König-Menschen gilt die Untersuchung von W. Schubart, Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri, Archiv f. Pap.-Forschung XII, 1936, 1 ff., wobei aber doch auch das Schillernde gewisser Prädikate für den Herrscher besonders bei σωτήρ und εὐεργέτης nicht verhehlt wird; vgl. Eiliv Skard, Zwei religiös-politische Begriffe Euergetes–Concordia, Avhandl. Norske Videnskaps Akademi Hist. Fil. Kl. 1931, 2, Oslo 1932.

[1] Der sakrale Charakter auch des altrömischen Königs wurde hervorgehoben von Franz Altheim, Altrömisches Königtum, Welt als Geschichte I, 1935, 413 ff.; vgl. dazu jetzt auch Carl Koch, Gottheit und Mensch im Wandel der römischen Staatsform, Das neue Bild der Antike II, 1942, 133 ff.

[2] Vgl. z. B. die Einleitung bei Stephan Lösch, Deitas Jesu und antike Apotheose, Rottenburg 1933, 1 ff.

König und Gott im alten Orient

Uralt ist im Orient für die Ägypter die Vorstellung vom König, dem Pharao, als Gottkönig. Er verkörpert den großen Himmelsgott, ist Sohn eines Gottes in Menschengestalt, Inkarnation göttlicher Gewalt und göttlichen Rechts. Und das ist im Auf und Ab der ägyptischen Geschichte immer festgehalten worden bis zur letzten Dynastie, die mit dem Sieg des Octavian, das ist Caesars des Sohnes, des späteren Augustus, die Römerherrschaft im Nilland begründete.[1] Nicht so einfach und klar zu umreißen wie für Ägypten ist das Problem des Gottkönigtums in den anderen Ländern des alten Orients. Auch im Zweistromland[2] ist die Königsgewalt eng mit der Religion verbunden, auch hier ist die Herrschermacht absolut, gilt als unbegrenzt und göttlich und ist nur der Gottheit verantwortlich. Aber fürs erste ist eben doch der Gott selbst der König des Stadtstaates, und die irdischen Herren sind seine Diener (sumerisch *patesi*) oder Stellvertreter (akkadisch *ischakku*). Auch wenn einer zum wirklichen König über das ganze Land aufstieg und *lugal* oder *scharru* wurde, änderte das nichts an seiner Stellung zur Gottheit, die ihn von Anfang her zu seiner Herrschaft bestimmt, ihn erzogen und gefördert hatte und deren Willen der Herrscher auf Erden ausübte.[3] Wohl mag sich der eine oder andere dieser Herren als

---

[1] Vgl. etwa Adolf Erman, Die Religion der Ägypter, 1934, 185 ff. mit 124. Eduard Meyer, Geschichte des Altertums I² § 219 f. Hermann Junker, Die Ägypter, in: Die Völker des antiken Orients, Gesch. der führenden Völker, 3. Bd., 1933, 78 f., 121. Alexandre Moret, Histoire de l'Orient, in: Histoire Générale ed. G. Glotz, Histoire Ancienne Iére partie, 1929, 187 f., 213 f., 340; Du caractère religieux de la royauté pharaonique, 1903. Helmuth Jacobsohn, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, Diss. München 1939. Walter Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, 1908, II 270 ff. Herzog-Hauser 822, 56 ff. Michael Rostovtzeff, A History of the Ancient World I, The Orient and Greece, 1930, 40 = Geschichte der Alten Welt I, Der Orient und Griechenland, deutsch von H. H. Schaeder, 1941, 53.

[2] Vgl. z. B. Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, 171 ff. Christliebe Jeremias, Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige (Der Alte Orient: XIX 3–4, 1919).

[3] Louis Delaporte, Die Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker, in:

Sohn eines Gottes oder einer Göttin bezeichnen oder so bezeichnet worden sein; das besagt aber zunächst wohl nicht viel mehr, als daß er unter der besonderen Obhut dieser Gottheit stehe,[1] obwohl darin freilich ein Ansatzpunkt zur Divinisierung dieser Herrscher gegeben war. Erst mit der Großmachstellung der Könige von Akkad, die sich Herren der vier Weltteile nannten, wurde diese dann deutlich vollzogen. Schon Sargon wurde als Gott verehrt,[2] und Naramsin bezeichnete sich selbst als Gott von Akkad und ließ sich mit dem der Gottheit vorbehaltenen Hörnerhelm darstellen, und man mag fragen, wieweit dabei ägyptische Vorstellungen hineingewirkt haben.[3] Auch Gudea von Lagasch erhielt göttliche Ehren. Doch wird er, der sich als Sohn des Ningischzida bezeichnete und auf einem Relief dem Himmelsgott Ningirsu zugeleitet wird, der ihm das Wasser des Lebens spendet,[4] daneben auch in der Haltung des „Stellvertreters" dargestellt.[5] Auch für Könige der dritten Dynastie von Ur, so für Dungi (Schulgi) finden wir nach dem akkadischen Vorbild die Anerkennung als Gott mit einem Tempel und Priestern für seinen Kult.[6] Dagegen hat man aus dem Fehlen der Gottesbezeichnung *ilu* bei Hammurabi und den anderen Herrschern der amoritischen Dynastie des Großreiches Babylon den Schluß gezogen, daß er und seine ganze Dynastie die Göttlichkeit des Königtums abgelehnt haben.[7] Doch nannte sich der König Sohn des Sin und daneben Sohn des amoritischen Gottes Dagan und identifizierte sich mit dem Sonnengott Schamasch, so daß doch von anderen sein bewußtes Betonen der Göttlichkeit hervorgehoben wird;[8] und jedenfalls seine Untertanen, die bei ihm als Gott schworen,

---

Die Völker des antiken Orients, Gesch. d. führenden Völker, 3. Bd. 209. Moret a. a. O. 340 f. Vgl. Franz Dirlmeier, Θεοφιλία – Φιλόθεια, Philologus XC, 1935, 74 f.

[1] Delaporte 215. S. H. Langdon CAH I 413.

[2] Eduard Meyer I² § 402. Delaporte 209.

[3] Hinweise in Anm. 1 f. und dazu Moret 357.

[4] E. Meyer § 410. Delaporte 215.

[5] Moret 365.

[6] E. Meyer § 414. Delaporte 210. Moret 371. Langdon 450. 456 ff.; vgl. Rostovtzeff S. 43 = S. 56.

[7] E. Meyer § 447.

[8] Moret 407 f.

faßten ihn als wirklichen Gottkönig.[1] Immerhin kann man versucht sein, bei dem Gesamtverhalten eine gewisse Unklarheit erkennen zu wollen, bei der das Göttliche des Königs ebensosehr als ein Gottbegnadetsein, als eine in ihm wirkende göttliche Kraft verstanden sein mag, wie es als Ausdruck wirklicher Gottheit gefaßt werden konnte; denn der König tritt doch auch wieder als Günstling und Schützling des Gottes auf, dessen Willen er vollzieht.[2] Daneben aber konnten ihn seine Untertanen, wie wir sahen, doch als Gott fassen,[3] zumal zum mindesten auch hier für den verstorbenen Herrscher die Vergötterung als gegeben angenommen werden muß. Schließlich scheint aber doch die Vorstellung vom König als einem Beauftragten der Gottheit im Umkreis der semitischen Welt des Ostens die Oberhand gewonnen oder behalten zu haben. Man mag sich dabei auch der israelitischen Könige als der Gesalbten des Herrn erinnern, die aber zugleich wieder wie Mittler zwischen Gott und den Menschen stehen, dies freilich in der besonderen Entwicklung auf diesem Boden nicht allein, insofern neben ihnen und wohl auch einmal gegen sie andere Männer von Gottes Gnaden und im göttlichen Auftrag auftreten. Immerhin findet sich einmal selbst in diesem Bereich jene vielumstrittene Psalmstelle,[4] in der nach dem ganzen Zusammenhang offenbar irdische Obrigkeiten als „Götter" bezeichnet werden. Im assyrischen Reich tritt der König deutlich als Vertreter des Gottes Assur auf, als sein Statthalter, der des Gottes Befehle vollstreckt und ihm Rechenschaft schuldet.[5] Aber auch so eignet dem König eine übermenschliche Kraft und Herrlichkeit und bei allem seinem Bescheiden gegenüber dem Willen der Gottheit wurde er doch seinen Untertanen ein göttliches Wesen nach dem assyrischen Spruch „der Mann ist der Schatten Gottes, der Sklave ist der Schatten des Mannes, aber der König

[1] Delaporte 210. 231. Moret 408.

[2] R. Campbell CAH I 511. M. Rostovtzeff S. 43 = S. 56.

[3] Vgl. Schmitz 7.

[4] Psalm 82, 1 und 6; vgl. unten S. 78. Vgl. z. B. R. Kittel, Psalmen 3. und 4. Aufl., 1921, 275f. W. Staerk, Schriften des Alten Testaments in Auswahl III 1², 1920. Dagegen H. Gunkel, Handkommentar zum Alten Testament II 2⁴, 1926, 360 f.

[5] Delaporte 256. Sidney Smith CAH III 93 ff.

ist gleich Gott".[1] Wohl macht ein religiöses Lehrgedicht der Bibliothek Assurbanipals den Unterschied „Gott sollst du fürchten, den König sollst du ehren", aber zu seiner Zeit galt doch schon längst auch der andere Satz „Die Verehrung des Königs machte ich riesengroß, auch in der Verehrung des Palastes unterwies ich das Volk".[2] Das Hofzeremoniell muß eben immer wieder der Idee vom Gottkönig zum Durchbruch verholfen haben; denn vom Untertanen her gesehen mag sich die Verehrung des Königs nicht zu sehr von dem Götterdienst unterschieden haben.

Wenden wir uns zeitlich noch einmal zurück zu den Hethitern, so hat man hier für die älteste Zeit eine Auffassung des Königtums festgestellt, die ganz unorientalisch nichts vom Absolutismus und Gottesgnadentum zeige.[3] Das aber hat sich für das jüngere Reich unter der Einwirkung des Orients geändert.[4] Der König führt jetzt im Titel außer der Bezeichnung als „der große König, der König des Ḫatti-Landes" auch die „des Helden, des Lieblings des Gottes". Und wenn wirklich schon in der Bezeichnung „Held" die Steigerung der menschlichen Eigenschaften zum Ausdruck kommt, die den König an die Sphäre des Göttlichen heranführt, und damit, daß dem König Heldentum und Sieg verliehen ist, eine Wirkung göttlicher Begnadung sichtbar wird und er so und als Schützling des Gottes als in Gottes Gnade stehend betrachtet wurde, so geht der König in der Selbstbezeichnung „meine Sonne", wie es scheint doch auch wieder einen Schritt weiter. In dieser Anknüpfung an ägyptische Vorbilder, die auch in der Übernahme der geflügelten Sonnenscheibe über den Hieroglyphen des Königsnamens spürbar wird, liegt doch etwas wie die Auffassung von der Inkarnation des Gottes im König begründet. Seine Tracht scheint der seines göttlichen Ebenbildes angeglichen. Aber selbst wenn die Beobachtung, daß den Königen Statuen errichtet wurden, vor denen geopfert

[1] Alfred Jeremias a. a. O. 304 nach Harper Letters 652. S. A. Cook CAH I 213.

[2] Jeremias a. a. O. 177 nach Delitsch, Babel und Bibel III 57 und nach H. Rawlinson, Inscriptions of Western Asia IV 60 und Zimmern, Babyl. Hymnen und Gebete, Der Alte Orient VII 3, 28 ff.

[3] Albrecht Götze, Kulturgeschichte des alten Orients, Kleinasien (Handbuch der Altertumswissenschaft) 1933, 81.

[4] ebda 82 f. F. Dirlmeier a. a. O. 75 f.

wurde,[1] richtig ist, bleibt immerhin die Frage offen, ob wir es mit einem wirklichen Kult des lebenden Herrschers zu tun haben. Denn das will mit der Vorstellung vom Schützling der Götter nicht zusammengehen, wenn der König etwa als der geliebte Sohn des Teschub erscheint und dieser ihn umarmt. Aber einer Neigung zur Vergöttlichung des Königs konnte wiederum die Tatsache entgegenkommen, daß die Vergöttlichung des verstorbenen Herrschers gesichert ist. Man sagte „der König wird Gott", wenn er starb, wenn er zu den Göttern, selbst ein Gott, in den Götterhimmel einging und nun sicher einen Kult erhielt.[2] Alles in allem scheint uns auch für diese Zeiten noch keine volle Klarheit des Wollens sichtbar zu werden, aber doch die Angleichung des Königs an die Götterwelt und die Absetzung von den Menschen recht augenfällig zu sein.[3] Konnte doch ein recht vorsichtiger Beurteiler[4] im Hinblick auf das Zeremoniell sagen, seine Würde hebe den König so weit über den menschlichen Durchschnitt hinaus und erfülle ihn so sehr mit göttlichen Kräften, daß das gewöhnliche Volk nur unter besonderen Vorsichtsmaßregeln mit ihm verkehren konnte. Damit bot sich aber erst recht der Ansatzpunkt wieder von den Untertanen her, nicht bloß das Gottesgnadentum, sondern eine wirkliche Vergötterung anzuerkennen. Und man möchte doch glauben, daß solche Vorstellungen im ganzen Machtbereich der Hethiter stark eingewurzelt waren; denn es ist nicht zu vergessen, daß wir später im kleinasiatischen Bezirk eine unverhohlene Bereitschaft antreffen, ein neues Gottkönigtum anzuerkennen. Man mag das vielleicht doch mit der Tatsache, daß alte Überlieferungen in den Nachfolgestaaten fortlebten, auch wenn wir sie nicht unmittelbar zu erweisen vermögen, zusammenbringen dürfen.[5]

---

[1] Jeremias a. a. O. 176 f. [2] Götze a. a. O. 83, 3.

[3] E. Meyer § 478 f. Moret 573 f. – Falls die männliche Gestalt auf einer Reliefplatte von Karchemisch, die in gleicher Größe wie der geflügelte Gott Teschub und mit denselben Insignien, nämlich der Doppelaxt und dem Sichelszepter auf einem Löwen steht, der König ist, könnte dieses Bild für die Göttlichkeit des Königs, wenn auch immer noch in nachgeordneter Stellung dem Hauptgott gegenüber, sprechen; s. die Abb. bei Rostovtzeff, History of the Ancient World I, pl. LIII hinter S. 163. [4] Götze S. 83.

[5] M. Rostovtzeff a. a. O. S. 249 = S. 273. Fritz Taeger, Archiv f. Religionswiss. 32, 1935, 283 f.

Bei den Perserkönigen der Achaimenidendynastie liegt auf den ersten Blick der Fall wesentlich klarer. Denn sie bezeichnen sich selbst als von Ahuramazda eingesetzt. „Durch die Gnade Ahuramazdas bin ich König; Ahuramazda gab mir das Königtum" sagt Dareios auf seiner Inschrift von Bisutun (Behistun), und ebenso sprechen Xerxes und Artaxerxes von diesem Gott, der sie zum König machte.[1] Die absolute Monarchie der Perserkönige, die sich äußerlich nicht von der anderer orientalischer Großkönige unterscheidet, war also eine Herrschaft von Gottes Gnaden. Der König ist Träger des Chvarena, einer Emanation des obersten Allgottes, die sich in der Gloriole des Sieges manifestiert, von der die Perser ihren König umgeben glaubten.[2] Er steht in der besonderen Gnade seines Gottes und genießt dessen Schutz und Hilfe. Wird er besiegt und abgesetzt, so ist das eben ein Zeichen, daß das Chvarena von ihm genommen und auf den Sieger als neuen Träger übergegangen ist. Daß dabei dieses Göttliche, dem immerhin auch die Könige durch die Abbildung einer Flügelscheibe mit des Gottes Bild zum Ausdruck verhalfen, wobei sie zweifellos an assyrische Vorbilder anknüpften, von den Untertanen stark empfunden wurde und empfunden werden mußte, ergibt sich aus der fast sakralen Abgeschiedenheit des Königs in seinem Palast und aus den einzigartigen Ehrungen des Monarchen im Zeremoniell.[3] Dazu kam, daß in dem persischen Weltreich der König der Könige an die Stelle der Vorgänger in den verschiedenen Untertanenstaaten trat und so als ihr Nachfolger Anteil an den dort lebendigen Vorstellungen von Wesen und Art des Inhabers der Königswürde bekam. Wie sehr das alles den König der Gottheit annäherte, läßt sich für die ältere Zeit nicht mit Sicherheit ausmachen. Immerhin gibt schon Aischylos dem

---

[1] G. B. Gray CAH IV 185. Moret 760, 65.

[2] Fr. Spiegel, Erânische Altertumskunde II, 1873, 42 ff., III, 1878, 598. Franz Cumont, Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra I, 1894, 284 ff.; Die Mysterien des Mithra, deutsch von G. Gehrich,[2] 1911, 84 ff. Franz Kampers, Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik, 1924, 12 ff. Arthur Christensen, Die Iranier, in: Kulturgeschichte des alten Orients (Handbuch der Altertumswissenschaft) 1933, 229. 257.

[3] Clément Huart, La Perse Antique et la Civilisation Iranienne, 1925, 88. 96 f.

Dareios das Prädikat ἰσόθεος,[1] und dabei ist es schwer zu sagen, ob das mehr gottgleich oder gottähnlich heißen soll. Ja die Atossa läßt der Dichter als eines Gottes Gemahlin und Mutter eines Gottes anreden.[2] So wird bei aller Bescheidenheit in der eigenen Prädizierung der Perserkönige von den Untertanen doch das Göttliche in ihrer Erscheinung verspürt und hervorgehoben worden sein, so daß auch hier der Zwiespalt in der Auffassung vom König als dem Herrn von Gottes Gnaden und dem Gottkönig vorzuliegen scheint. Jedenfalls muß weithin eine Bereitschaft zur Vergöttlichung des Großkönigs vorhanden gewesen ein, die nachher wesentlich zur Vergottung Alexanders beitragen konnte. Im übrigen blieb die persische Grundhaltung in der Herrschervorstellung auch im Partherreich lebendig, wobei schließlich das Chvarena als Schutzgott personifiziert wurde,[3] ohne daß wir aber hier eine unmittelbare Vergottung der Könige fassen könnten. Es müßte denn sein, daß doch in dem eigentümlichen Synkretismus, der in dem Denkmal des Antiochos I. von Kommagene auf dem Nimrud Dagh seine Ausprägung fand, auch etwas von parthischen Vorbildern zu spüren wäre.[4] Wenn sich dieser Kleinkönig in der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts so bedeutsame Titel und Ehren beilegte wie Βασιλεὺς μέ]γας Ἀντίοχος θεὸς δίκαιος [ἐπιφ]αν[ής] und weiterhin neben einer Reihe von Göttern, die mit Zeus Oromasdes beginnt, sich als σύνθρονος einführt und von der τύχη νέα, womit auf das ihm zuteil gewordene Chvarena hingewiesen wird,[5] spricht,[6] so sehen wir eine merkwürdige Verschmelzung der verschiedensten Ele-

[1] Perser 855 f. ὁ γηραιὸς πανταρκὴς ἀκάκας ἄμαχος βασιλεὺς ἰσόθεος Δαρεῖος und Xerxes ist ihm in V. 80 ἰσόθεος φώς.

[2] Perser 157 θεοῦ μὲν εὐνάτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἔφυς. Curtius Rufus VIII 5 (18), 11 weiß für die Zeit Alexanders: *Persas quidem – reges suos inter deos colere.* Vgl. Spiegel a. a. O. III 600 und 610. Gustave Glotz, Histoire Grecque II, 1931, 12 spricht vom Großkönig als roi des rois, dieu sur la terre par la grâce d'Ahura-Mazda. Anders A. Christensen a. a. O. 257.

[3] M. Rostovtzeff, Dura and the Problem of Parthian Art, Yale Classical Studies V, 1935, 175.

[4] ebda 241 mit Arthur Darby Nock, Harvard Studies in Class. Philol. XLI, 1930, 27.

[5] Rostovtzeff a. a. O. 206.

[6] Dittenberger, Orientis Graeci inscr. sel. I 383, 1 f., 54 ff., 60 f. Herzog-Hauser 814, 22 ff. Kornemann 90 ff. mit weiterer Literatur.

mente in dieser späten Entwicklung, und so stark einerseits das Gottkönigtum hervortreten soll, bleibt doch auch ein Rest vom Gottbegnadetsein damit verbunden. Im neupersischen Reich der Sassaniden tritt dann wieder deutlich das Königtum von Gottes Gnaden in Erscheinung. Ardaschir, der Begründer dieser Dynastie, erhält auf einem Felsrelief von Naksch i Rustem beim alten Persepolis die Belehnung durch den Gott Ormuzd;[1] diese Darstellung, die bei seinen Nachfolgern immer wiederkehrt, ist ein unverkennbares Zeichen der Anerkennung seines Königtums von Gottes Gnaden. Und dennoch bezeichnet die beigegebene Inschrift ihn als den Mazdaverehrer Gott Ardaschir, König der Könige der Arier aus Göttergeschlecht, Sohn des Gottes Papak des Königs,[2] und sein Sohn Schapur I. erhält auf einer Reliefinschrift von Naksch i Radjab denselben Titel mit dem einzigen Unterschied, daß er als König der Könige über Arier und Nichtarier bezeichnet wird[3], während er in Briefen an armenische Beamte als der ruhmreichste Ormuzdverehrer, so hoch erhaben wie die Sonne, König der Könige erscheint.[4] Damit geht zusammen, was uns Ammianus Marcellinus (XVII 5, 3) als seinen Titel in einem Brief an Constantius II. gibt: *rex regum Sapor particeps siderum, frater Solis et Lunae.*[5] Damit erweist sich, wie schwankend auch hier die Grenze zwischen dem Gottkönig und dem König von Gottes Gnaden war. Und selbst wenn in der Theorie damals und in früheren Zeiten ein scharfer Unterschied zwischen der Gottheit und dem Chvarenaträger gemacht worden war, so mußte das sich für den Untertanen um so eher verwischen, weil auch jetzt der König in seiner fast kultischen

---

[1] Friedrich Sarre, Die Kunst des alten Persien, 1923, T. 70 mit S. 39; andere Belehnungsreliefs T. 71, 78, 81 (hier Narseh durch die Göttin Anahit) S. 44 Abb. 11. Arthur Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 1936, S. 86, fig. 2, 221, fig. 17, 227, fig. 22. Vgl. Franz Altheim, Die Soldatenkaiser, 1938, 33.

[2] Spiegel a. a. O. III 608. Christensen a. a. O. 87. Die griechische Fassung des Textes bei Dittenberger Or. Gr. I 432: τοῦτο τὸ [π]ρόσω[π]ομ (sic!) Μασδάσνου θεοῦ Ἀρτα[ξάρ]ου, βασιλέως βασιλέων Ἀριανῶν [ἐκ γ]έ[ν]ους θεῶν, υἱοῦ θεοῦ Παπάκου βα[σιλ]έως. Nr. 433 gibt als Inschrift zum Bild des Ormuzd τοῦτο τὸ πρόσωπον Διὸς θεοῦ.

[3] Dittenberger I 434.

[4] Christensen a. a. O. 233. [5] Vgl. XXIII 6, 5.

Unnahbarkeit eine zeremoniell geordnete Verehrung forderte und genoß, die ihn dem eigentlich menschlichen Bereich irgendwie entzog. Doch damit haben wir für Persien eine Entwicklung in ihrem ganzen Zusammenhange verfolgt, der uns über die Vorgeschichte und mögliche Grundlage unseres Themas hinaus zeitlich weit herunterführte.

Das Göttliche im Menschen und Menschenvergötterung bei den Hellenen

Diese Entwicklung erlaubt uns aber den Rückschluß, daß die Möglichkeit auch schon früher bestand, die im König wirksame göttliche Kraft zur Vorstellung einer zweifellosen Göttlichkeit des Herrschers zu steigern, und daß so auch die mit den Persern vertraute griechische Welt eine Möglichkeit gewann, den Großkönig in den Begriff des θεῖος ἀνήρ oder θεῖος ἄνθρωπος mit einzubeziehen; das mag auch dann seine Geltung haben, wenn für uns das Übergreifen des Typus des θεῖος ἀνήρ auf die Herrschergestalt faktisch erst im Hellenismus nachweisbar ist.[1] Dabei wurde fürs erste sicher scharf zwischen einem Gott und dem göttlichen Menschen geschieden, wie denn Platon Soph. 216 B sagt καί μοι δοκεῖ θεὸς ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μήν. Und doch nehmen die θεῖοι eine Mittelstellung zwischen Göttern und Menschen ein.[2] Das mußte um so eher geschehen können, als ja auch sonst die Griechen im Heroenkult dem Ausnahmemenschen freilich erst nach seinem Tod eine religiöse Verehrung geweiht hatten[3] und auch im vollen Lichte der Geschichte verdiente Männer nach ihrem Tode zu Heroen erhoben, so 422 den Spartaner Brasidas in Amphipolis.[4] Die Zwischenstufe zwischen Heroen und Göttern war aber schon früh überschritten worden,[5]

[1] Ludwig Bieler, Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des „göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum I, 1935, 3.

[2] Ebenda 16.

[3] S. Eitrem, R E VIII 1111 ff. Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I (Handbuch der Altertumswissenschaft), 1941, 170 ff

[4] Thukydides V 11. Andere Beispiele bei Eitrem 1134, 8 ff. Kornemann 53.

[5] Eitrem 1138, 50 ff.

und ursprüngliche Götter sind zu Heroen herabgesunken, Heroen zu Göttern aufgestiegen. Und wie sich ein solcher Aufstieg einer späteren Zeit darstellte, mag man den Worten des Lukian Kyn. 13 entnehmen, der den Herakles τὸ πάντων ἀνθρώπων ἄριστον, θεῖον δὲ ἄνδρα καὶ θεὸν ὀρθῶς νομισθέντα nennt. So ist es verständlich, daß, sagen wir einmal, der heroische Mensch schon zu seinen Lebzeiten unter dem Einfluß orientalischer Vorstellungen geradezu zum Gott erhoben werden konnte. Und es nimmt nicht wunder, daß zuerst die orientalisch durchsetzte kleinasiatische Griechenwelt zu dieser Vergöttlichung als höchster Ehrung griff. Dem Sieger von Aigospotamoi Lysander wurden wie einem Gott Altäre errichtet und Opfer dargebracht, und die Samier nannten ihr altes Heraiafest in Lysandreia um.[1] Wenn sein Bild neben dem anderer Spartiaten im Artemisheiligtum von Ephesos aufgestellt wurde, eine Ehre, die später ebendort und im Heratempel in Samos dem Konon und Timotheos nach dem Sieg bei Knidos zuteil wurde,[2] wird man das nicht anders bewerten dürfen, als nachher die Aufstellung einer Statue der Artemisia im Athenaion in Erythrai, worin man eine Vergötterung erblickt hat.[3] So waren Lebende zu Tempel- und Throngenossen, zu σύνναοι und σύνθρονοι der Götter geworden und nahmen an ihrem Kult Anteil, sie erhielten damit göttergleiche Ehren, ἰσόθεοι τιμαί. Nicht alle Zeitgenossen waren geneigt, sich mit dieser Entwicklung abzufinden. Agesilaos lehnte ein solches Anerbieten der Thasier ab,[4] und darin lag eine bemerkenswerte Kritik an Lysander, der im Grund schon ein hellenistischer Fürst war.[5] Die erwähnten Beispiele lassen es verstehen, daß nachher in derselben Umgebung die Vergottung Alexanders des Großen fast zur Selbstverständlichkeit wurde[6] und in Pergamon die lebenden Herrscher später als σύνναοι der Götter Verehrung fanden, die abgeschiedenen als

[1] Plutarch Lys. 18 nach Duris = F. Gr. H. II A 71; vgl. Eitrem 1139, 57 ff. U. Kahrstedt, R E XIII 2505, 22 ff.

[2] Pausanias VI 3, 5.

[3] Dittenberger, Sylloge[3] 168. Kornemann 55.

[4] Plutarch Apophthegm. Laced. Ages. 25.

[5] Kornemann 55, 5 nach Walther Judeich, Kleinasiatische Studien 7 und 9.

[6] Vgl. die Ἀλεξάνδρεια des κοινὸν τῶν Ἰώνων bei Strabon XIV 1, 31 p. 644 C S. 899, 7 ff. Mein.; vgl. Dittenberger, Or. Gr. I 222, 4, 24 f.

Götter (θεοί) eigene Tempel erhielten. Ptolemäer und Seleukiden aber schufen im eigentlich orientalischen Raum nach tastenden Anfängen auch für ihre makedonisch-griechischen Untertanen einen Herrscherkult und damit „eine politische Religion, die das reale Verhältnis des absoluten Herrschers und Schöpfers des Rechtes und Gesetzes zur Masse seiner Untertanen auf den klarsten Ausdruck bringt".[1] Sie knüpften damit letzten Endes an den Versuch Alexanders an, der bald genug aus seinem makedonischen Volkskönigtum hinauswachsend zum orientalischen Großkönig wurde, von dem man mit Recht sagte,[2] daß ihm daran gelegen sein mußte, für Orientalen und Griechen das gleiche Verhältnis zu seiner Person zu schaffen. Seit aber einmal Alexander sein Gottkönigtum auch im griechischen Mutterland durchgesetzt hatte, wobei sogar die Spartaner sich den Entschluß abgerungen haben sollen, da Alexander ein Gott sein will, so sei er ein Gott,[3] hatten die dortigen Städte auch weiterhin bei ihrer politischen Verflechtung in die Machtkämpfe der Diadochenzeit der Herrscherverehrung Raum gegeben. Es sei dafür etwa an die Ehrung des Antigonos und seines Sohnes Demetrios Poliorketes durch Athen erinnert, die dort 307 Heilandgötter, θεοὶ σωτῆρες, geworden waren.[4] Zugleich aber soll auch die Reaktion gegen solche Ehren nicht vergessen werden; denn gerade das makedonische Königshaus der Antigoniden hat nachher nichts von einem Herrscherkult wissen wollen, wohl sicher unter dem Einfluß des dem Begründer der Stoa befreundeten Antigonos Gonatas.[5] So ist es in Griechenland selbst bei Ansätzen der An-

[1] So Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, 1912, 126. Zum hellenistischen Herrscherkult vgl. Kornemann 59 ff. Herzog-Hauser 809 ff. [2] Kornemann 59.

[3] Aelian var. hist. II 19 ἐπειδὴ Ἀλέξανδρος βούλεται θεὸς εἶναι, ἔστω θεός, vgl. Plutarch Apophthegm. Lac. 219 E (I 269 Didot) συγχωροῦμεν Ἀλεξάνδρῳ, ἐὰν θέλῃ, θεος καλεῖσθαι, wobei mir doch scheinen will, daß auch in dieser Formulierung auf einen wirklichen Wunsch des Königs angespielt werden soll; anders Kornemann 58, 4. Vgl. auch Hypereides I 31, 14 ff. Blass[3] S. 19, wo freilich die Frage, ob Alexander als eines Gottes Sohn anerkannt werden solle, zur Debatte stand.

[4] Plutarch Demetr. 10, 12. Diodor XX 36, 1 ff.; weitere Beispiele bei Kornemann 66.

[5] Vgl. Plutarch de Iside et Osiride 24. Kornemann 84 f. Herzog-Hauser 813 f. St. Lösch, Deitas Jesu und Antike Apotheose 48.

erkennung des Gottkönigtums geblieben; aber darüber hinaus stellten die Tatsachen des hellenistischen Herrscherkultes das griechische Denken vor die Aufgabe, die politische Praxis und ihre Forderungen mit den Denkmöglichkeiten in Einklang zu bringen, wodurch neben der Kritik doch auch der Weg, im König den mit besonderen Gaben Ausgezeichneten zu sehen, gefunden wurde oder wieder gefunden wurde, was in Sage und Dichtung vor Zeiten schon anerkannt gewesen war.[1]

Die Römer im Bannkreis der Machtvergötterung

Das Eingreifen der Römer in die griechische Welt des Ostens brachte sie alsbald in unmittelbare Berührung mit dem Streben der Machtvergötterung durch kultische Verehrung von Lebenden. Dem Befreier Griechenlands vom makedonischen Joch T. Quinctius Flamininus wurden in Chalkis göttliche Ehren zuteil. Das Gymnasion wurde ihm und Herakles, ein anderer staatlicher Bau, das Delphinion, ihm und Apollo geweiht. Er erhielt Opfer und einen Priester und wurde in einem Päan als Τίτος σωτήρ mit Zeus, Roma und der Fides Romana (πίστις Ῥωμαίων) gefeiert.[2] Diese Ehren galten ihm zweifellos als dem Vertreter der Römermacht. Kurz vorher im Jahr 195 hatte die Stadt Smyrna dafür die andere Form gefunden, daß der θεὰ Ῥώμη, der dea Roma, ein Tempel gestiftet wurde.[3] So war noch vor der eigentlichen Römerherrschaft im Osten die Macht und Majestät des populus Romanus in dieser doppelten Form in den Rahmen der Kultehren für den Herrscher, die man nun einmal darzubringen gewillt und weithin auch gewohnt war, einbezogen. So konnten fernerhin die römischen Großen und später die Statthalter, die den Untertanen in derselben Machtfülle erschienen wie zuvor die hellenistischen Könige, sei es als Tempelgenossen (σύνναοι) der Göttin Roma oder anderer Gottheiten, sei es durch sonstige göttliche Ehren gefeiert werden.[4] Ja schließlich wurden den

[1] F. Dirlmeier, Philologus XC, 72 ff.

[2] Plutarch Titos 16. [3] Tacitus ann. IV 56.

[4] Vgl. den Agon für Q. Mucius Scaevola, den um 94 die Bewohner von Sardes und Ephesos stifteten, die Μουκίεια. Dittenberger Or. Gr. II 437 mit 438, 5 u. 439, 5. Cicero in Verrem II 24, 51 und dazu Ps.-Asconius ad

Statthaltern eigene Tempel geweiht. Das ablehnende Verhalten des Cicero während seines Prokonsulates in Kilikien[1] und schon zuvor, als ihm und seinem Bruder Quintus die Provinz Asia einen Tempel beschlossen hatte, worin er übrigens eher eine Weihung an das römische Volk und an die unsterblichen Götter sehen wollte,[2] scheint doch als Ausnahme die Regel zu bestätigen. Denn daß solche Beschlüsse im Laufe der Zeit die Regel geworden waren, zeigt uns ein Wort des Sueton über den Kaiser Augustus, der trotz seiner Kenntnis, daß den Prokonsuln Tempel in den Provinzen gewohntermaßen beschlossen wurden, solche nur gemeinsam mit der Roma annahm.[3] Kein Wunder also, daß nach solchen Vorgängen Caesar, als Sieger im Osten von den kleinasiatischen Städten nicht anders als vorher die Könige geehrt und als θεὸς ἐπιφανής gefeiert oder als θεός allein und in Verbindung mit εὐεργέτης und κτίστης gerühmt wurde.[4] Und wenn häufiger die Prädizierung als σωτήρ und εὐεργέτης allein erscheint,[5] so ist doch wohl auch dabei der Wille zur Vergöttlichung des also Geehrten anzunehmen. Der Osten sah in ihm nichts anderes als den Nachfolger seiner Gottkönige. Aus diesem Gedankenkreis heraus gewann dann Caesar selbst Impulse für sein eigenes Streben und für seine schließliche Zielsetzung, die für den von ihm gewollten Reichsstaat unter seiner Führung in einer solchen gesteigerten Anerkennung seiner Persönlichkeit eine wesentliche Stütze und eine feste Klammer für die Einheit des Imperium Romanum erkennen mochte.[6] Caesars Aufstieg zum

Cic. div. in Caecilium 17, 57 S. 122, 16 Or. und ad Verrem II 10, 27 S. 210, 16 Or. F. Münzer RE XVI 439, 19 ff. Pfister RE III A 1229, 43 ff.

[1] Cicero ad Att. V 21, 7 *ob haec beneficia nullos honores mihi nisi verborum decerni sino, statuas, fana, τέθριππα prohibeo.* M. Gelzer RE VII A, 983, 35 f.

[2] ad Quintum fr. I 1, 9, 26 *cumque id, quod dabatur, non esset interiturum, sed in ornamentis templi futurum, ut non mihi potius quam populo Romano ac dis immortalibus datum videretur, tamen id – accipiendum non putavi.* Gelzer a. a. O. 906, 29 ff.

[3] Sueton Aug. 52 *templa, quamvis sciret etiam proconsulibus decerni solere, in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit.*

[4] CIG 2957. IG XII 2 nr. 165b. 166a; vgl. Hubert Heinen, Zur Begründung des römischen Kaiserkultes, Klio XI, 1911, 129.

[5] Ebenda 129, 5.

[6] Matthias Gelzer, Julius Caesar, der Politiker und Staatsmann[3], 1941, 295.

übermächtigen Herrn der Welt traf dabei weithin auf eine Bereitschaft, in diesem schicksalhaften Geschehen eine göttliche Führung zu erblicken. Und der Einfluß hellenistischen Denkens war in Rom stark genug, diese Bereitschaft auch hier in der Hinwendung zu den Formen einer kultischen Verehrung des Übermenschen zur Äußerung zu bringen. Der Beschluß, das Bild Caesars mit der Aufschrift „dem unbesiegten Gott" im Tempel des Quirinus aufzustellen, machte ihn zum σύνναος des Quirinus,[1] und dabei war der Herrscherkult in Rom in aller Form proklamiert. Dabei scheint es wenig wahrscheinlich, daß man die Darstellung Suetons (Caes. 76, 1): *sed et ampliora etiam humano fastigio decerni sibi passus est* zu sehr nach der Seite hin interpretieren darf, er habe dies geduldet. Es hieße den Politiker Caesar verkennen, wenn wir annehmen wollten, daß er bei einer so bedeutungsvollen Entwicklung, die ja auch sonst beim Werden eines Herrscherkultes die Bipolarität einer Bereitschaft der Beherrschten und des gestaltenden Herrscherwillens zeigt,[2] die Dinge nur passiv hingenommen hätte. Wenn man neuerdings von ihm gesagt hat,[3] er habe jede sakrale Auszeichnung, deren Sinn darin lag, sein Wesen als eine Größe jenseits menschlichen Maßes erscheinen zu lassen, mit instinktiver Sicherheit und unverhülltem Selbstbewußtsein angenommen, will doch der Schluß nicht verfangen, daß es Caesar bei allen diesen Verhaltungsweisen nicht um eine neue Verfassungs- und Kultform, sondern lediglich um den persönlichen Dignitätsanspruch, den er offensichtlich als einmalig betrachtete, gegangen sei.[4] Caesar wollte die Monarchie und übernahm dafür bereitwillig auch Formen aus dem zu seiner Zeit immer noch lebendigen hellenistischen Königtum.[5] Die Dolche seiner Mörder hemmten aber eine Entwick-

[1] Cassius Dio 43, 45, 3. Valer. Max. I 6, 13. Cicero ad Att. XII 45, 2 (3) *eum* σύνναον *Quirini malo quam Salutis*, dazu Gelzer a. a. O. 323. Zu den weiteren Schritten auf dem Weg zum Herrscherkult vgl. Heinen a. a. O. 130 ff.

[2] Kornemann 51. Alföldi I 47.

[3] Carl Koch (o. S. 6, 1) 149.

[4] Ebenda 150.

[5] Lothar Wickert, Caesars Monarchie und der Prinzipat des Augustus, Neue Jahrb. 1941, 16.

lung, die wir so nur in ihren ersten Anfängen zu überschauen vermögen. Dabei bleibt aber vor allem auch die Frage offen, welchen Inhalt der Römer Caesar dieser hellenistischen Form des ihm gewährten Herrscherkultes zu geben gewillt gewesen wäre.

Augustus der Prinzeps als Gott und als Träger eines Charisma

Caesars Erbe, Augustus, hat in kluger Vorsicht die Widerstände gegen die allzurasche Schöpfung einer absoluten Monarchie in Rechnung gezogen und hat die Reaktion gegen die hellenistische Seite des beginnenden Kaiserkultes im Bereich des Römertums weithin mitgemacht.[1] Andererseits aber müssen wir in ihm den Urheber der Erhebung des großen Toten unter die *divi* sehen.[2] Als *divus Iulius* ist Caesar dann doch auf die Dauer in die Zahl der Götter des Staatskultes eingegangen; denn *divus* ist θεός, ist Gott, auch wenn dabei im eigentlich römisch-italischen Bereich damals und künftig die Norm gilt, daß damit ein Gott verehrt wird, der zuvor als Mensch auf Erden geweilt und der Apotheose für würdig befunden wurde.[3] Damit ist der Kult hier auf eine Stufe zurückgedrängt, die auch anderweitig anfänglich nur dem abgeschiedenen Herrscher die Anerkennung der Göttlichkeit gewährt, aber doch zugleich eben mit der Tatsache, daß die Voraussetzungen für diesen Kult gegeben waren, auch die Würdigkeit und damit die Anerkennung des mehr als Menschlichen in seinem Erdenwandel ausgesprochen hatte. Dazu hatte

---

[1] Vgl. aber doch Mason Hammond, Hellenistic Influences on the Structure of the Augustan Principate. Memoirs of the American Academy in Rome, 1940, 5 ff.

[2] Sueton Caes. 88. Plinius nat. hist. II 94. Servius ad Buc. IX 47; ad Aen. VIII 681; vgl. Heinen a. a. O. 134, 6. CIL IX 2628 = Dessau 72 *Genio deivi Iuli parentis patriae, quem senatus populusque Romanus in deorum numerum rettulit*; vgl. Dessau 73 f.

[3] Cassius Dio 51, 20, 8 μεταλλάξασι μέντοι κἀνταῦθα τοῖς ὀρθῶς αὐταρχήσασιν ἄλλαι τε ἰσόθεοι τιμαὶ δίδονται καὶ δὴ καὶ ἡρῷα ποιεῖται. Tacitus ann. XV 74 *deum honor principi non ante habetur quam agere inter homines desierit*. Vgl. Franz Altheim, Römische Religionsgeschichte III, 1933, 56 f. 114 f.

gleich die erste Divinisierung noch eine bedeutsame Folge für Caesars Erben. Vom *C. Iulius C. f(ilius)* war er nun zum *divi Iuli filius* oder schlechthin zum *divi filius* geworden,[1] was vor ihm keinem Römer je zuteil geworden war. Er gewann damit eine Sonderstellung, die ihn über andere Menschen hoch emporheben mußte,[2] läßt ihn doch Vergil auf dem die römische Geschichte vordeutenden Schild für Äneas abgebildet sein, die Schläfen von feuriger Lohe umstrahlt und über dem Scheitel das Gestirn seines Vaters.[3] Auch daß Augustus selbst die Anerkennung seiner irdischen Taten in dieser Form durch die Aufnahme in den Kreis der Staatsgötter als divus erhofft und vorbereitet haben wird, ist doch wohl mehr als eine bloße Vermutung. Ja wir werden sehen, daß Augustus unter möglichster Schonung des römischen Empfindens und an römische Möglichkeiten anknüpfend selbst den Dingen eine Richtung gewiesen hat, die dem Wunsch seiner Zeitgenossen, in ihm die über den gemeinmenschlichen Bereich hinausragende Größe noch zu seinen Lebzeiten zu verehren, entgegenkam.

Aber noch ehe der junge Caesar, den wir als Octavian zu bezeichnen gewöhnt sind, nach seinem Endsieg die Form der Neuordnung des römischen Reiches gefunden hatte, war ihm in den Ostprovinzen der Herrscherkult angetragen und von ihm geregelt worden, war er in den Bereich des orientalischen Gottkönigtums einbezogen worden. Es war nicht nur die fortwirkende Gewöhnung, die dazu führte; hier sprach mit, daß nach Zeiten schlimmer Not und harter Bedrängnis in der Tat der Sieger und Friedebringer als Wohltäter und Retter gesehen wurde, den man aber zugleich als den gottgewollten Helfer und Heiland, ja als den der Menschheit in Menschengestalt erschienenen Gott zu verehren gedachte. Und er duldete nicht nur, daß beispielsweise die Thespier ihn in der herkömmlichen Form als Soter und Euergetes feierten[4] oder in Thera ihm ein Altar errichtet wurde,[5]

[1] Dessau 81 und 78 ff., gegenüber 76.

[2] Altheim III 57 mit U. v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen II 429.

[3] Aeneis VIII 680 f. *geminas cui tempora flammas laeta vomunt patriumque aperitur vertice sidus.*

[4] IG VII 1836.

[5] IG XII 3, 469; vgl. Heinen a. a. O. 147.

vielmehr entschied er selbst auf eine Anfrage aus den Provinzen Asien und Bithynien, daß die römischen Bürger der Göttin Roma und dem divus Julius in Ephesos und in Nikaia Tempel errichten durften, die Nichtrömer sollten solche der dea Roma und ihm selbst in Pergamon und Nikomedeia weihen.[1] Das war der Auftakt zu einer Regelung des offiziellen Kaiserkultes in den Provinzen im Gegensatz zu dem Verhalten in Rom und Italien, wie noch dem Historiker Cassius Dio wohl bekannt war.[2] Das hinderte nicht, daß in Kulten von Einzelgemeinden und dies dann auch in Italien außerhalb Roms eine andere Regelung Platz greifen konnte und dem Augustus allein Altäre und Tempel geweiht wurden.[3]

Doch nicht vom Kaiserkult[4] soll hier weiter die Rede sein, obwohl es von größtem Interesse ist, zu beobachten, wie Augustus selbst in ihm für die Provinzen eine Bindung an den Prinzeps und damit zugleich an das Reich gesehen haben muß, hatte er doch im Jahr 12 v. Chr. für die gallischen Provinzen ihn von Staats wegen eingeführt und durch seinen Stiefsohn Drusus in Lugdunum am 1. August den Altar der Roma und des Augustus weihen lassen.[5] Wahrscheinlich war dem ein erster Versuch, wenn auch im engeren Rahmen in Nordwestspanien vorhergegangen,[6] und für die neugewonnene Germania wurde entsprechend dem Lyoner Altar in der Ubierstadt, im heutigen Köln, ein solcher Altar errichtet, wohl nicht lange vor den Tagen, da mit der Schlacht im Teutoburger Wald der Zusammenbruch der

[1] Dio Cassius 51, 20, 6 f. Καῖσαρ – τεμένη τῇ τε Ῥώμῃ καὶ τῷ πατρὶ τῷ Καίσαρι, ἥρωα αὐτὸν Ἰούλιον ὀνομάσας, ἔν τε Ἐφέσῳ καὶ ἐν Νικαίᾳ γενέσθαι ἐφῆκεν. – καὶ τούτους μὲν τοῖς Ῥωμαίοις τοῖς παρ'αὐτοῖς ἐποικοῦσι τιμᾶν προσέταξεν. τοῖς δὲ δὴ ξένοις Ἕλληνάς σφας ἐπικαλέσας, ἑαυτῷ τινα, τοῖς μὲν Ἀσιανοῖς ἐν Περγάμῳ τοῖς δὲ Βιθυνοῖς ἐν Νίκομηδείᾳ, τεμενίσαι ἐπέτρεψεν.

[2] 51, 20, 8 ἐν γάρ τοι τῷ ἄστει αὐτῷ τῇ τε ἄλλῃ Ἰταλίᾳ οὐκ ἔστιν ὅστις τῶν καὶ ἐφ' ὁποσονοῦν λόγου τινὸς ἀξίων ἐτόλμησε τοῦτο ποιῆσαι.

[3] Z. B. ein Altar für Augustus in Mytilene IG XII 2, 152 und ein Tempel in Cumae CIL I² p. 229. Th. Mommsen, Hermes XVII, 1882, 631 = Ges. Schr. IV 259. Vgl. Heinen a. a. O. 170 f.

[4] Vgl. dazu Kornemann 98 ff. E. Beurlier, Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien, 1891.

[5] Livius Epit. 187. Strabon IV 3, 2 S. 261, 29 ff. Mein. Sueton Claud. 2, 1. Dio Cassius 54, 32, 1. Vgl. CIL XIII 1664. Heinen a. a. O. 162.

[6] Heinen 158, 1.

Germanenpolitik des Augustus erfolgte. Damals schlug sich Segimund, des römerfreundlichen Cheruskers Segestes Sohn, der dort zum Priester bestellt war, zu den Freiheitskämpfern.[1] Jedenfalls war von den Anfängen der Kaiserzeit an und späterhin in steigendem Maße der Kaiserkult als Bindeglied zwischen den so verschiedenartigen Untertanen des weiten Reiches erkannt und erwünscht und sollte daher später als solches gesichert werden, wobei freilich dann mehr und mehr die Kaiser eine Verkörperung der Reichsgewalt bedeuteten und Kaisertum und Reichsidee miteinander verschmolzen wurden.

Aber gerade bei den Anfängen einer solchen Entwicklung in des Augustus Zeiten muß uns daran liegen, zu einem Verständnis der Tatsache zu gelangen, daß doch auch die Römer es erträglich fanden, wenn ihr erster Prinzeps, der so überzeugend von der Wiederherstellung der Republik und so aufrüttelnd von der Vätersitte zu sprechen verstand, einem Großteil der Reichsbewohner ein Gott sein konnte und ein Gott sein wollte. Sehen wir einmal zu, wie im hellenistischen Osten, der den Kaiser als Gott sah, eine innere Begründung für diese Verehrung formuliert werden konnte. Auf jener bekannten Inschrift von Priene, welche den Beschluß des Landtags der Provinz Asien enthält, durch den der neue mit dem Geburtstag des Augustus, dem 23. September, als Neujahr beginnende Kalender eingeführt wurde, lesen wir: „Die Vorsehung, die unser Leben in allewege lenkt, hat allen Fleiß und Eifer aufgewendet und unserem Leben zum guten Ende die Krone gegeben mit dem ‚Erhabenen' (dem Sebastos-Augustus), den sie der Menschheit zum Segen mit Tugend erfüllte, als wollte sie uns und denen nach uns einen Heiland senden, der die Kriegszeit beenden und alles wohl ordnen sollte, da erschien der Kaiser . . ., nicht nur die vor ihm geborenen Wohltäter überragend, ja auch den künftigen keine Hoffnung des Übertreffens lassend; Anfang der frohen Botschaft durch ihn

[1] Tacitus ann. I 57, wo freilich nur von der *ara Ubiorum* die Rede ist, die aber nichts anderes als eine Parallele zum Lyoner Altar sein kann, weil sonst nicht einzusehen ist, wie andernfalls ein Cherusker dort zu einer Priesterstelle gekommen sein soll; vgl. Heinen a. a. O. 172 und jetzt Ernst Hohl, Zur Lebensgeschichte des Siegers im Teutoburger Wald, Hist. Ztschr. 167, 1943, 462.

für die Welt war der Geburtstag des Gottes."[1] Das ist eine Gedankenführung, von der aus auch zu verstehen ist, wenn die Begeisterung der Dichter, eines Horaz so gut wie eines Vergil, bereit war, das Göttliche, ja die Göttlichkeit in ihrem Prinzeps zu feiern. Und hat nicht auch in anderen Zeiten das schicksalhafte Wirken eines Mannes von überragender geschichtlicher Größe das Echo hervorgerufen, das in der Anerkennung und im Preise seiner Sendung durch die Vorsehung, durch Gottes Willen, durch Gottes Gnade besteht. Kehren wir zu Augustus zurück, so hat selbst Cicero in den Anfängen der außerordentlichen Laufbahn des Caesarsohnes von seiner *incredibili et divina quadam mente atque virtute* gesprochen[2] oder konnte fragen *quis tum nobis, quis populo Romano optulit hunc divinum adulescentem deus*?[3] Und ein andermal nennt er ihn *Caesarem deorum beneficio rei publicae procreatum*,[4] und man hat deshalb gemeint,[5] da habe selbst Cicero begriffen, daß ein höheres als das positive Recht aus dem Jüngling spreche. Von der Anerkennung seiner Leistung her konnten die Zeitgenossen des Augustus, die nicht die letzte Konsequenz auf die Vergötterung hin ziehen wollten, aber doch in seinem Wirken und Walten einen Ausfluß des Götterwillens, ja in ihm selbst eine Gotteskraft wirken sahen, im Kaiser den Gottgesandten, den Gottbegnadeten erblicken, eine Gestalt, der übermächtige, einmalige Kräfte eigneten, der ein Charisma aus einer höheren Welt zuteil geworden war. Damit gewann die Autorität des ersten Prinzeps, die zweifellos auch durch einen staatsrechtlichen Akt, der ihm das unbedingte politische Übergewicht in der neuen Staatsverfassung verschaffte, begründet war,[6] eine wesentliche Stütze in dieser Anerkennung der über-

[1] Dittenberger, Or. Gr. II 458, 33 ff.

[2] Phil. 3, 3. [3] Phil. 5, 43. [4] Phil. 14, 25.

[5] Wilhelm Weber, Princeps I, 1936, 137*, 554 und 143.

[6] Anton von Premerstein, Vom Werden und Wesen des Prinzipats, aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Volkmann, Abhdl. Bayer. Akad. N. F. 15, 1937, 176 ff. Enßlin, CAH XII 352. Pietro de Francisci, Genesi e Struttura del Principato Augusteo, Atti d. R. Accad. d'Italia, Memorie d. cl. di scienze morali e storiche ser. VII, vol. II, fasc. I. 1941, 4 f., 34 ff.; anders doch ohne durchschlagende Begründung Heinrich Siber, Das Führeramt des Augustus, Sachs. Akad. Phil.-hist. Kl. XLIV II, 1940, 53 ff., bes. 57 f.

natürlichen, übermenschlichen ihm innewohnenden Kräfte und Eigenschaften. Neben der politischen, alle anderen überragenden Stellung besaß er das, was man als charismatische Autorität bezeichnet hat,[1] und damit zugleich eine religiöse Weihe, welche in dem ihm anfangs 27 übertragenen Augustusnamen ihren Ausdruck fand und die besonders deutlich in der griechischen Fassung Σεβαστός, die wir mit der Erhabene, der irgendwie Geheiligte wiedergeben können, durchaus spürbar wird. Ja Dio Cassius sagt eindeutig und nachdrücklich Αὔγουστος ὡς καὶ πλεῖόν τι ἢ κατ' ἀνθρώπους ὢν ἐπεκλήθη· πάντα γὰρ τὰ ἐντιμότατα καὶ τὰ ἱερώτατα αὔγουστα προσαγορεύεται.[2] Stellen wir daneben die Worte des Vitruv in der Widmung seines Buches an Augustus (I pr.): *cum divina tua mens et numen, imperator Caesar, imperio potiretur orbis terrarum invictaque virtute cunctis hostibus stratis triumpho victoriaque tua cives gloriarentur* usw., so werden wir, diesmal vom Römerstandpunkt aus formuliert, ähnliche Gedanken finden wie in der Inschrift von Priene, zugleich aber in der Aussage über die wirkenden Kräfte geradezu eine Umschreibung des Gottesgnadentums sehen dürfen.[3]

Die Verbindung eines numen mit dem angeredeten Kaiser führt aber dann doch wieder auf einen Weg, wo gar bald die Scheidung zwischen numen als einer göttlichen Kraft und numen als Gottheit nicht immer klar vollzogen erscheint.[4] So konnte beispielsweise schon Ovid im Hinblick auf die von Augustus getroffene Ordnung des Kultes der Lares compitales,[5] mit denen zusammen der Genius Augusti verehrt wurde, sagen: *mille lares geniumque ducis, qui tradidit illos, urbs habet, et vici numina trina colunt* (fast. V 145 f.) und noch früher Horaz carm. IV 5, 35 *laribus tuum miscet numen* und möglicherweise deutet dieser auch mit den Versen ep. II 1, 15 f. *praesenti tibi maturos largimur*

[1] Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriß der Sozialökonomik III. Abt.), 1922, 140 mit 753 ff. Fritz Schulz, Prinzipien des römischen Rechts, 1934, 123 f.

[2] 53, 16, 8. Altheim III 60. A. D. Nock, CAH X 483. Leo Berlinger, Beiträge zur inoffiziellen Titulatur der röm. Kaiser 1935, 75 f.

[3] So mit Recht Altheim III 61.

[4] Vgl. die ausgezeichneten Ausführungen von Friedrich Pfister, RE XVII 1273 ff.

[5] Boehm, RE XII 810.

honores iurandasque tuum per numen ponimus aras darauf hin, falls er nicht etwas weiß von Altären, die dem *numen Augusti* geweiht waren. Gesicherte Beispiele für diesen Brauch haben wir freilich erst aus späterer Zeit,[1] darunter ein besonders bezeichnendes: Tiberius Caesar, damals schon Adoptivsohn des Kaisers, weihte nach den Pränestinischen Fasten bei seiner siegreichen Rückkehr nach Rom im Jahre 9 n. Chr. dem numen Augusti einen Altar.[2] Gerade dem Tiberius aber, der selbst später nach Kräften einer Vergottung seiner Person entgegengetreten ist, werden wir zutrauen dürfen, daß er bei aller damit dem kaiserlichen Vater und seiner erhabenen Stellung erwiesenen Verehrung *numen* noch ganz in dem Sinne gefaßt hat, daß der Altar der Gottheit galt, deren Gotteskraft durch Augustus wirkte, d. h. daß er sich bewußt blieb, wie Augustus zwar numen besaß, aber nicht numen war,[3] ein Gedanke, den die Männer, welche im Jahr 69 dem Otho zur Annahme des Kampfes rieten, nach Tacitus in die Worte kleideten *fortunam et deos et numen Othonis adesse consiliis* (hist. II 33). Und Martial, der sonst nicht davor zurückschreckt, den Domitian als Gott zu preisen,[4] sagt in anderer Deutung seiner Göttlichkeit doch auch einmal von ihm *numen habet Caesar, sacra est haec, sacra potestas*.[5] Kein Zweifel kann bestehen, daß auch so der Kaiser der Gottheit näher gebracht erscheint, als das sonst bei Menschen der Fall war, und letzten Endes dieser Kult des numen Augusti faktisch in den Gesamtbereich des Herrscherkultes oder genauer gesagt der Kaiserreligion einbezogen werden muß, auch wenn von vornherein damit nicht der Kaisergott, sondern der Gott des begnadeten Kaisers gemeint war. Der Träger des numen, in dem und durch den die Gottheit sich manifestiert, gewann Anteil an der Verehrung der Gottheit.

---

[1] CIL XII 4333 Dessau 112; vgl. Heinen a. a. O. 172, 3. Pfister 1283, 49 ff. 1285, 26 ff.

[2] Fasti Praenest. CIL I² p. 231; dazu D. M. Pippidi, La date de l' 'ara numinis Augusti' de Rome, Rev. Ét. Lat. XI, 1933, 435 ff. Pfister 1283, 55 ff. Jean Gagé, Res gestae Divi Augusti, 1935, 166.

[3] Vgl. dazu jetzt auch Carl Koch (s. o. S. 6, 1) 152 f.

[4] Vgl. Kenneth Scott, The imperial cult under the Flavians, 1936, 105 f. Franz Sauter, Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius, 1934, 47 ff.

[5] lib. spect. 30, 7 und dazu Scott 120.

Die Fortführung der Staatsform, welche durch die Autorität des ersten Prinzeps geschaffen worden war und dank seiner langen Regierung sich fest eingelebt hatte, führte auch zur Tradition des Augustusnamens, den nun auch die Nachfolger als Merkmal der exzeptionellen Stellung trugen. Nicht minder wird alles, was wir zusammenfassend als Herrscherkult bezeichnen wollen und was weithin als Korrelat der charismatischen Autorität des ersten Augustus verstanden werden darf, auf die Nachfolger übertragen. Der charismatische Charakter des Herrschers blieb unwillkürlich auch fernerhin mit dem Augustusnamen verbunden. Freilich, an die Stelle des ursprünglich echten Charisma der einzigartigen, überragenden Persönlichkeit war, wie man gesagt hat,[1] ein institutionelles Charisma getreten. So war die rechtlich gegebene und religiös unterbaute Kaiserautorität dem Institut des Kaisertums verhaftet, obgleich natürlich eine Aussage darüber jeweils nur an den einzelnen Träger dieser Autorität anknüpfen konnte. Dabei war aber von Anfang an im politischen wie im religiösen Bezirk eine Ansatzmöglichkeit vorhanden, die bei der weiteren Gestaltung der Monarchie durchaus zum Absolutismus der Kaiser auf den Bahnen der hellenistischen Gottkönige führen konnte, während daneben immer auch wieder ein Festhalten an den Formen und Normen des von Augustus geschaffenen und vorgelebten Prinzipates spürbar bleibt und wenigstens in der Kaiserideologie vom *optimus princeps* bis in die Tage des ausgesprochenen autokratischen Kaisertums hinein eine Fortsetzung fand. Versuche in der ersten Richtung finden wir noch im ersten Jahrhundert bei Gaius, dem Caligula,[2] und nicht minder ausgeprägt vor allem bei Domitian.[3] Dieser letzte Flavier wollte sich als *dominus et deus* bezeichnet wissen. Darin dürfen wir offenbar eine Anknüpfung an den im hellenistischen Osten ausgebildeten Brauch im Monarchen den θεὸς καὶ κύριος zu sehen, annehmen,[4] dürfen aber dabei nicht vergessen, daß κύριος und danach *dominus* allein

[1] Max Weber a. a. O. 774. F. Schulz a. a. O. 125.

[2] Sueton Gaius 22, 3f. Philo leg. ad Gaium 8, 54. 11, 76. J. P. V. D. Balsdon, The emperor Gaius (Caligula), 1934, 160 ff. M. Gelzer, RE X 409 ff. S. Eitrem, Zur Apotheose, Symbolae Osloenses fasc. X, 1932, 49ff.

[3] K. Scott a. a. O. 102 ff., 109.

[4] Ebenda 112. Vgl. W. Schubart, Archiv f. Pap.-Forsch. XII, 1936, 18.

ein Prädikat orientalischer, besonders semitischer Götter geworden war und auch weiter ohne θεός zur Bezeichnung eines Gottes oder Gottes werden konnte.[1] Deshalb konnte ein zeitweiser Widerstand gegen die Dominusanrede ebenso aus der Ablehnung des Gottkaisers[2] wie auf Grund der immer noch vertretenen und geforderten libertas erfolgen. Und ein solcher Widerstand war noch gegen des Gaius und Domitians Verhalten stark genug, daß er statt der gewollten Divinisierung eine Verurteilung durch den Senat herbeiführen konnte.[3]

Wie schwankend aber in solchen Dingen das Urteil von Männern, die im vollen Lichte der Öffentlichkeit standen, gewesen ist, mag uns das Beispiel des Seneca lehren. Er trug kein Bedenken in der consolatio ad Marciam 15, 1 von den Kaisern zu sprechen, *qui dis geniti deosque genituri dicantur*, – wie sich übrigens auch Domitian von Statius als *magnorum proles genitorque deorum* (I 1, 74) feiern ließ – sprach aber dann nicht ohne Hohn vom *Caesar deus noster*[4] und hat in der Apocolocyntosis eine bittere Kritik sogar an der kraft Rechtens erfolgten Divinisierung des Claudius geübt und damit wenn nicht gegen die Institution als solche, so doch gegen den Einzelfall protestiert. Und ein Vespasian, der sichtlich bemüht war, sich den Augustus zum Vorbild zu nehmen, ließ sich in den Provinzen als Gott verehren und hat zu Beginn seiner Laufbahn als Kaiser den Glauben seiner Zeitgenossen an göttliche Kräfte, die in ihm dem neugewählten Herrscher wirksam seien, unterstützt; nicht zuletzt durch die Heilwunder in Alexandria wurde dieser Glaube bestärkt, und was ihm nach Sueton anfänglich noch gefehlt hatte, wuchs ihm so zu, nämlich *auctoritas et quasi maiestas quaedam* (Vesp. 7, 2). Tacitus berichtet ebenfalls von vielen Wundern, durch die sich die Gunst des Himmels und die Neigung der Götter für Vespasian erweisen sollte,[5] und läßt das ursprüngliche Bedenken des

[1] Williger, RE XII 176 ff.

[2] Das spiegelt sich noch im Orosius VI 22, 4, wonach Augustus *domini appellationem ut homo declinavit.*

[3] F. Vittinghoff, Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit. Untersuchungen zur „damnatio memoriae", 1936, 49 ff.

[4] dial. IX 14, 9; vgl. dazu Hugo Willrich, Klio III, 1903, 447. M. Gelzer, RE X 410, 37 ff.

[5] Hist. IV 81 *multa miracula evenere, quis caelestis favor et quaedam in*

Kaisers, der sich keiner Wunderkraft bewußt eine Art ärztlichen Gutachtens über die Heilmöglichkeit der vor ihn zu bringenden Fälle eingeholt hatte, unter anderem auch mit dem Hinweis beheben, vielleicht liege die Heilung den Göttern am Herzen und durch göttliches Walten sei der Prinzeps gewählt. Josephos will sogar wissen, daß Vespasian selbst aus dem Ablauf der Dinge den Glauben gewonnen habe, er sei nicht ohne göttliche Vorsehung zur Macht gelangt, vielmehr habe ein gerechtes Geschick auf ihn die Herrschaft über alles übertragen.[1] Des Kaisers Bemühen um die Begründung einer Dynastie[2] läßt mit Sicherheit als seinen Wunsch voraussetzen, daß er nach seinem Tod für die Römer divus werden möge. Sein Zeitgenosse Plinius hat in der Naturalis historia II 18 f. auf diesen Lohn seines Herrscherlebens deutlich hingewiesen: *Deus est mortali iuvare mortalem et haec ad aeternam gloriam via. Hac proceres iere Romani, hac nunc caelesti passu cum liberis suis vadit maximus omnis aevi rector Vespasianus Augustus fessis rebus subveniens. Hic est vetustissimus referendi benemerentibus gratiam mos, ut tales numinibus adscribant.* Dennoch aber muß in Vespasian, der sich lachend verbeten hatte, daß man seinen Stammbaum auf des Hercules Zeiten hinaufführte, ein Stück gesunder Skepsis gegen die Divinisierung mitgesprochen haben, wenn er in seiner letzten Krankheit sagen konnte: „Ach, ich glaube ich werde ein Gott" – *Vae inquit, puto deus fio* –.[3] Auch Plinius der Jüngere zeigt mit seiner Beurteilung der Beweggründe, welche in früheren Zeiten zur Anerkennung eines divus geführt hatten, ebenfalls etwas von solcher Skepsis; meint er doch,[4] Tiberius habe den Augustus in den Himmel erhoben, um die Möglichkeit einer strafrechtlichen Verfolgung wegen Majestätsbeleidigung zu schaffen, Nero den Claudius, um ihn zu verspotten, Titus den Vespasian und Domitian

Vespasianum inclinatio numinum ostenderetur und nachher *id fortasse cordi deis et divino ministerio principem electum*. Vgl. Dio Cassius 66, 8, 2 τὸ θεῖον τούτοις (durch Wunder) αὐτὸν ἐσέμνυνεν.

[1] bell. Iud. IV 622 προχωρούσης δὲ πανταχοῦ κατὰ νοῦν τῆς τύχης – ἤδη παρίστατο τῷ Οὐεσπασιανῷ νοεῖν ὡς οὐ δίχα δαιμονίου προνοίας ἄψαιτο τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ δικαία τις εἱμαρμένη περιάγοι τὸ κρατεῖν ὅλων ἐπ' αὐτόν.

[2] K. Scott a. a. O. 22 ff.

[3] Sueton Vesp. 23, 4.

[4] Paneg. 11, 1 S. 11, 4 ff. Baehrens 1911.

den Titus, jener um als Sohn, dieser um als Bruder eines Gottes zu erscheinen; erst Trajan habe seinen Adoptivvater Nerva unter die Sterne versetzt nicht als Quelle der Furcht für die Bürger, nicht zum Schimpf für die göttlichen Wesen, nicht zur eigenen Ehre, sondern weil er an den Gott glaube.[1]

Trotz alledem aber spann man den Gedanken weiter, daß bei der Kaiserausrufung, bei der Wahl eines neuen Prinzeps, die göttliche Vorsehung entscheidend ihre Hand im Spiele habe. So soll nach Tacitus hist. I 15 Galba von sich gesagt haben: *me deorum hominumque consensu ad imperium vocatum.* Doch stoßen wir schon früher auf die Überzeugung vom Zusammenwirken des menschlichen und göttlichen Willens; denn in der Dedikation des Buches von Valerius Maximus an Tiberius ist ihm dieser der Kaiser, *penes quem hominum deorumque consensus maris ac terrae regimen esse voluit.* Es konnte also von Anfang an dazu kommen, daß die im Augustusnamen sich spiegelnde religiös gebundene Kaiserautorität bei ihrem Übergang auf einen neuen Herrscher zugleich als eine Gabe der Götter gefaßt wurde.[2] In diesem Sinne hat dann Plinius in seiner Dankrede für Trajan den Gedanken formuliert, auf dich haben die Götter den Inbegriff der Herrschergewalt und die Machtbefugnis über alle Dinge wie über dich selbst übertragen – *ad te imperii summam et cum omnium rerum, tum etiam tui potestatem di transtulerunt.*[3] Wohl konnte bei der Frage nach dem Urheber der Kaiserbestellung auch die Überlegung Raum finden, daß ein guter Kaiser ein Göttergeschenk für die Römerwelt sei: *Quod enim praestabilius est aut pulchrius munus deorum quam castus et sanctus et dis simillimus princeps?*[4] Das Hauptanliegen ist dabei aber doch, wer den Kaiser der Welt gegeben habe. Und wenn bis dahin noch hätte ein Zweifel bestehen können, ob dem Erdkreis ein blinder Zufall oder ein göttliches Wesen die Lenker gebe, sagt Plinius, so wäre doch klar und deutlich, daß Trajan durch

---

[1] Ebenda 11, 2 S. 11, 9 ff. *Tu sideribus patrem intulisti non ad metum civium, non in contumeliam numinum, non in honorem tuum, sed quia deum credis.*

[2] L. Berlinger a. a. O. 90.

[3] 56, 3 S. 51, 27 f.

[4] 1, 3 S. 1, 11 ff.

göttliche Fügung bestellt sei. Nicht durch eine dunkle Schicksalsmacht, vielmehr von Juppiter selbst im vollen Lichte der Öffentlichkeit gefunden, ist er erwählt.[1] So kommt es auch hier gleich in den Eingangsworten dem Panegyriker besonders auf das *divinitus constitutus* an. Freilich im schärfsten Gegensatz zu den Erfahrungen unter Domitian wird bei aller Anerkennung der Willensentscheidung des Gottes der Kaiser selbst nicht Gott. Nie wollen wir ihm als einem Gott, nie als einem göttlichen Wesen schmeicheln; nicht von einem Tyrannen, sondern vom Bürger, nicht von einem Herrn, sondern vom Vater sprechen wir – *nusquam ut deo, nusquam ut numini blandiamur: non enim de tyranno sed de cive, non de domino sed de parente loquimur.*[2] Doch weiß er, daß auch die Göttlichkeit, die *divinitas*,[3] des Kaisers gepriesen wurde, wenn er es selber auch vorzieht, statt der göttlichen Natur des Kaisers seine Menschlichkeit zu rühmen. Trajan ist dem Plinius der Kaiser, der das Wunschbild eines Princeps, dem eine den unsterblichen Göttern gleichkommende Machtstellung wohl anstehe, noch übertroffen hat.[4] So konnte er sein, weil er letzten Endes ein Geschenk der durch Gebete gewonnenen göttlichen Wesen an die Erde war.[5] „Und verstieße es nicht gegen die heilige Pflicht, wollte man keinen Unterschied machen zwischen einem Kaiser, den Menschen und den Götter geschaffen?" Der letzteren Urteil und Gnade gegen dich, Caesar Augustus, war alsbald deutlich – und zwar durch ein ungewöhnliches Vorzeichen.[6] Wohl hatte Nerva bei seinem Adoptionsplan nach dem Panegyriker die Pflicht, sich nach einem Erben der Macht umzutun, in dem er den besten, den Göttern am ähnlich-

---

[1] 1, 4 f. S. 1, 13 ff. *Ac si adhuc dubium fuisset, forte casuque rectores terris an aliquo numine darentur, principem tamen nostrum liqueret divinitus constitutum. Non enim occulta potestate fatorum sed ab Iove ipso coram ac palam repertus electus est.*

[2] 2, 3 S. 2, 10 ff.

[3] 2, 7 S. 2, 24 ff. *divinitatem principis nostri an humanitatem temperantiam facilitatem – celebrare universi solemus?*

[4] 4, 4 S. 4, 18 f. *quem aequata dis immortalibus potestas deceret.*

[5] 5, 1 S. 5, 4 ff. *Talem esse oportuit quem – exorata terris numina dedissent.*

[6] 5, 2 S. 5, 6 ff. *An fas erat nihil differre inter imperatorem quem homines et quem di fecissent? quorum quidem in te, Caesar Auguste, iudicium et favor tunc statim – et quidem inusitato omine enotuit.*

sten Mann fand – *quem optimum, quem dis simillimum inveneris*.[1] Trotzdem war es die Vorsehung der Götter, die den Trajan an die erste Stelle befördert hatte – *Iam te providentia deorum primum in locum provexerat*. Die Adoption durch Nerva ist so gesehen für Plinius auch ein *divinum et immortale factum*.[2] Trotz allem aber blieb der Kaiser in seiner Bescheidenheit Mensch. Freilich haben die Götter ihm den höchsten Rang unter den Menschen bewahrt, da er selbst nicht nach dem der Götter strebte.[3] Bei alledem war sich der Redner nicht weniger als der Gefeierte sicherlich keinen Augenblick darüber im Zweifel, daß auch der *optimus princeps* Monarch im vollen Wortsinn war und das *summum inter homines fastigium* ihn auf eine den anderen unerreichte Höhe geführt hatte. Gerade wenn die Gedanken immer wieder um die Bestellung des von der Götter Gnaden erwählten Kaisers kreisen, wenn das Bewußtsein davon, daß der Kaiser und seine Macht etwas Gottgewolltes sei, so einprägsam herausgehoben wird, ist dies ein unverkennbares Zeichen, von welcher Gloriole die Majestät umgeben ist. Im übrigen hat die Vorstellung von Trajan als dem von Juppiter zu seiner Aufgabe Erwählten auch in der Kunst der Zeit ihre Spur hinterlassen. Auf dem Trajansbogen in Benevent reicht Juppiter inmitten eines Götterkreises dem Kaiser den Blitz.[4] Es sei dann auch noch daran erinnert, daß Plinius in seinem Glückwunschschreiben zum Regierungsantritt Trajans ihn als *imperator sanctissime* anredet.[5] Und wenn das, soweit ich sehe, in dem späteren Briefwechsel des bithynischen Statthalters Plinius mit seinem Prinzeps nicht mehr vorkommt, möchte man gern wissen, ob er es sich verbeten hatte. Freilich ließ er es sich durchaus gefallen, daß er in diesem amtlichen Schreiben mit *domine* begrüßt wurde; dies nebenbei als Streiflicht zur Erhellung des Unterschieds zwischen der Wirklichkeit und dem im Panegyricus gepriesenen Ideal. Doch was

[1] 7, 6 S. 7, 16 f.

[2] 10, 4 S. 10, 19 ff.

[3] 52, 2 S. 46, 22 ff. *sic fit ut di tibi summum inter homines fastigium servent, cum deorum ipse non adpetas.*

[4] F. Altheim III 108. Roberto Paribeni, Optimus princeps II, 1927, 262 mit fig. 30. Martin Percival Charlesworth, Some observations on ruler-cult, especially in Rome, Harvard Theol. Review XXVIII, 1935, 42.

[5] ep. X 1, 1.

in dieser Dankrede an Zeugnissen eines guten Willens zur Anerkennung des Monarchen als des Gotterwählten und von da her zugleich auch der Anerkennung des Kaisertums als Institution greifbar wurde, wird uns verstehen lassen, wie durch die Verbreitung eines Glaubens an die göttliche Berufung des Kaisers, an das Sichtbarwerden der göttlichen Vorsehung, notwendigerweise jeder Inhaber der Kaiserwürde irgendwie in den göttlichen Bereich einbezogen wurde. Weil man immer unbedenklicher in der Wahl des Augustus den göttlichen Willen im Tun von Menschen wirksam sah, wurde es einer späteren Zeit durchaus erträglich, daß Hochgeborene und Emporkömmlinge, tatkräftige Männer und führungsbedürftige Jünglinge, daß Gute und Böse Repräsentanten dieses Kaisertums waren, als Werkzeuge einer göttlichen Fügung und letzten Endes doch als Träger einer göttlichen Begnadung, welche sich in ihrer Erhebung zum Augustus offenbart hatte. Wenn wir zuerst unter Vespasian auch auf offiziellen Kundgebungen, wie es die Münzaufschriften sind, Münzen finden mit *providentia* auf dem Revers[1] und späterhin in steigender Zahl solche mit *providentia deorum*, so hat man mit Recht dies als Ausdruck der genannten Vorstellung von der Grundlegung der Kaisermacht und der Kaiserherrlichkeit dessen, der auf der Münze abgebildet war, begriffen,[2] und wir haben damit ein Beispiel mehr dafür, daß etwas, was den Kaisern aus den Kreisen der Untertanen entgegengetragen wurde, schließlich von ihnen aufgegriffen zur offiziellen Auffassung erhoben werden konnte.

Hatten wir eben eine Reaktion gegen das zu rasche Vorwärtstreiben des Absolutismus und des Gottkaisertums eines Domitian feststellen können, die zugleich Anlaß bot, die andere religiöse Grundlage der Kaiserautorität mit Nachdruck zu betonen, so galt dies freilich nur für den eigentlich römischen Bezirk und da besonders für die Oberschicht. Sonst ging der Kaiserkult seinen gewohnten Gang, ja der Provinzialkult als politisches und kulturelles Bindeglied wurde mit vollem Bedacht nicht nur in dem

[1] MS II, S. LI mit 158, 687. K. Scott a. a. O. 24.

[2] A. D. Nock, A diis electa, Harvard Theol. Review XXIII, 1930, 266 f. M. P. Charlesworth a. a. O. 41; ders., Providentia and aeternitas, ebenda XXIX, 1936, 118 ff.

neugewonnenen Dakien, sondern auch in den sonstigen Provinzen ausgebaut. Und wir dürfen nicht übersehen, daß seit Hadrian eine stärkere Berücksichtigung und Gleichberechtigung des griechischen Reichsteils rasche Fortschritte machte. Die dort dem eben genannten Kaiser zuteil werdenden göttlichen Ehren, war er doch geradezu als Zeus Olympios, Panhellenios, Eleutherios gefeiert worden,[1] bedeuteten zugleich etwas wie einen Siegestitel für die hellenistische Welt in ihrer immer stärkeren Überlagerung über das römische Wesen. In ihr aber gewann mehr und mehr wieder die orientalische Komponente an Kraft. Noch wirkte für die nächste Zeit die Haltung der Kaiser als Gegengewicht, für deren Herrschaftsideal die stoische Philosophie richtungweisend war. Erst mit Commodus trat wieder der ungeschminkte Absolutismus und in seinem Gefolge das Gottkaisertum auch in der Reichshauptstadt unverhüllt zutage.[2] Das starke Selbstbewußtsein des jungen Monarchen, der eine Reihe von Kaisern fortsetzte, die ununterbrochen seit Nerva zu divi geworden waren, drückte sich gleich anfangs in den Worten seiner Ansprache an die Soldaten aus. Er fühlte sich als im Purpur geboren über seine Vorgänger erhaben, habe doch nach seinem Vater die Tyche mit ihm der Welt einen Kaiser gegeben, den die Sonne zugleich als Menschen und Herrscher sah.[3] Die Nachgiebigkeit seiner Umgebung ließ ihn sich wieder als Gott fühlen und bezeichnen[4] und mit dem Namen und den Emblemen des Hercules Romanus auftreten.[5] Ein namhafter Historiker unserer Tage hat ihn unter anderem als den bezeichnet, der als erster den Orient ganz ergriff und damit der 'Aufgehende' einer neuen Welt war.[6] Daran ist soviel richtig, daß Commodus konsequent wie

[1] Wilhelm Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrian, 1907, 271, 990; dazu Suppl. Epigr. Gr. I 402; IV S. 73, tituli sacri 2; VI 773 Ferdinand Gregorovius, Der Kaiser Hadrian, 1884, 184 ff. P. v. Rohden, RE I 500, 5 ff., 509, 35 ff. Für Antoninus Pius vgl. Willy Hüttl, Antoninus Pius I, 1936, 147.

[2] P. v. Rohden, RE II 2470 f. Herzog-Hauser 842.

[3] Herodian I 5, 5; vgl. Wilhelm Weber, Rom, Herrschertum und Reich im zweiten Jahrhundert, 1937, 355, 360 f.

[4] Dio Cassius 72, 16, 1.

[5] Ebenda 15, 2. CIL XIV 3449 = Dessau 400.

[6] W. Weber (s. Anm. 3) 406.

kaum einer vor ihm das Gottkaisertum als Ziel verfolgte und das Jahrhundert nach ihm an dieser Richtung festhielt.

Die Gestaltung des autokratischen Absolutismus und das Übergewicht des Gottkaisertums

Das Auftreten des Commodus hatte mit der Überspannung seiner Forderungen nochmals einen Rückschlag zur Folge, ohne daß es aber fürderhin zu einer völligen Abkehr von seiner Zielsetzung gekommen wäre.[1] Wohl sehen wir bei Septimius Severus eine erhebliche Vorsicht, mit der er sich jedoch auf derselben Bahn bewegte und seine Hinwendung nach derselben Richtung zwar nicht mehr zu verhüllen vermochte, aber doch noch zu verschleiern trachtete. Schon der merkwürdige Adoptionsakt, mit dem er sich zum Bruder des von ihm divinisierten Commodus und damit zum Sohn des Marc Aurel machte und so die Möglichkeit gewann, als Sohn, Enkel und Urenkel sich und seine Söhne der ganzen Ahnenreihe von divi Augusti zu verbinden, gestattete und wünschte, die Göttlichkeit des regierenden Herrn zu betonen.[2] Unter ihm und seinen Nachfolgern mehren sich denn auch die Zeichen, die abgesehen vom immer schon anerkannten Herrscherkult auch im Bereich des offiziellen Römertums die Verbindung des Kaisers mit dem Göttlichen in stärkerer Betonung hervortreten lassen. So war wohl längst im Kulte des Heeres dem Kaiserbild und damit bei der juristischen Gültigkeit der Identifizierung von Person und Bild auch dem Kaiser die Adoration zuteil geworden[3] und dies nicht bloß in den zu den Feldzeichen, die Heiligtümer waren, gehörenden imagines, sondern ebenso in den im Fahnenheiligtum stehenden Statuen. Mit der Gesamtpolitik der Severer in ihrer Begünstigung des Heeres

[1] Vgl. zur Entfaltung der absoluten Monarchie meine Ausführungen in CAH XII ch. X The end of the principate S. 352 ff.

[2] CIL VI 1025. 1259. X 6079 = Dessau 404. 424. 420. S. N. Miller, CAH XII 12, 1. 34 f.

[3] Alföldi I, 67 ff. A. D. Nock, CAH X 483 f. Weitere Literatur bei Helmut Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche, 1934, 9. 51 ff.

ist es als Bindemittel für die Treue der Soldaten verständlich, daß im Rahmen des Lagerkultes die Kaiserverehrung in den Vordergrund gerückt wurde. Das gilt, auch wenn die aufgestellten Kaiserbildnisse noch keine göttlichen Prädikate trugen. Die Weihinschrift auf einem Altar vom rätischen Limes, den ein Kohortenpräfekt aufstellen ließ, und zwar für Caracalla, Geta und ihre Mutter Julia Domna, die mater castrorum, für die kapitolinische Götterdreiheit und für den Genius cohortis nennt die Kaisernamen vor den Göttern und gibt so auch ihnen volle Göttlichkeit.[1] Auch dafür gibt es ältere Vorbilder, so z. B. für Antoninus Pius.[2] Ebenso ist es zu bewerten, wenn bei der Schaffung einer Kultstätte im Lager von Lambaesis zuerst von den Statuen und Bildern des Kaiserhauses, der *domus divina*, die Rede ist und dann erst von ihren Schutzgöttern.[3] Und wiederum scheint es im Osten frühere Beispiele auch dafür zu geben, daß das Kaiserhaus vor den Göttern genannt wurde.[4] Die starke Hervorhebung der *domus divina* ist auch weiterhin nicht unwichtig.[5] Der Einfluß der Syrerin Julia Domna mag nach dieser Richtung keine geringe Wirkung getan haben. Sie, die als Mutter des Caracalla nach seiner Erhebung zum Augustus *mater Augusti* war und zuvor *mater castrorum* betitelt war, welchen Titel schon Marc Aurel seiner Gemahlin Faustina verliehen hatte,[6] wurde nachher *mater castrorum et senatus et patriae*[7] und mußte so überall mit der Kaiserverehrung und dem Kaiserkult in Zusammenhang gebracht werden. Einmal, aber freilich nur einmal, tritt auf einem Münzdokument die gewollte Vergöttlichung eines

[1] CIL III 5935. Alfred v. Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres, 1895, 76, nr. 163.

[2] IGR III 348. 425. 664 = CIG III 4283. W. Hüttl, Antoninus Pius, I 147, 117.

[3] CIL VIII 2554 = Dessau 2445. v. Domaszewski a. a. O. 85, nr. 180.

[4] IGR III34 8 aus Sagalassos für Antoninus Pius Ἀντω[νείνῳ Σεβαστῷ –] καὶ τῷ σύνπαντι [οἴκῳ καὶ πατρίοις θεοῖς –]. Hüttl II 329 mit I 147, 117.

[5] Vgl. Alföldi II 86. Übrigens weihten 158 die *cultores domus Aug(ustae)* in Volubilis dem Antoninus Pius einen Tempel, CIL VIII 21825. Hüttl I 147, 116 mit II 263.

[6] Dio Cassius 71, 10, 5; vgl. SHA vita Marci 26, 8. Alföldi I 69.

[7] Beispiele bei Dessau, Index III Bd. III 288. Gertrud Herzog, RE X 927. MS IV[1] 74. 89. Vgl. jetzt dazu Hans Ulrich Instinsky, Studien zur Geschichte des Septimius Severus, Klio 35, 200 ff.

männlichen Sproß des Severerhauses zutage; eine Münze für Geta zeigt ihn mit dem Sonnenreif des Sol und mit segnend erhobener Rechten und trägt die Umschrift *Severi invicti Aug. pii fil(ius)*.[1] Weniger behutsam war man bei Münzen für die Kaiserinnen. Jetzt erscheint das Stirndiadem, das im 2. Jahrhundert zum Attribut der Augusta geworden war, in einer der Mondsichel angeglichenen Form, und mitunter ist eine Mondsichel auch noch unter dem Brustbild angebracht. So wurde diese neben der als Sonnensymbol ausgelegten Strahlenkrone des Kaisers zum untrüglichen Hinweis auf die Göttlichkeit. Das Herrscherpaar erschien zusammen als Sonne und Mond, die das Symbol des orientalischen Äonbegriffes im Sinne der *aeternitas imperii* bilden.[2] So scheint der Römerkaiser mit demselben Anspruch aufzutreten, den dann der König der Neuperser als Teilhaber der Sternenwelt, Bruder der Sonne und des Mondes erhob.[3] Damit ist freilich noch nicht unbedingt der Schritt zur wirklichen Vergötterung getan. Eher schon, wenn Julia Domna, die mater Augustorum, als Kybele dargestellt erscheint[4] und auf anderen Münzen auf dem Thron der Juno sitzend abgebildet wurde.[5] Die Kaiser selbst scheuten noch längere Zeit das von Commodus beliebte Auftreten im Götterkostüm;[6] erst seit Gallienus tritt das wieder stärker hervor.

Wohl aber ging mit den erwähnten Vorgängen eine Entwicklung Hand in Hand, die eine völlige Umwertung der Götterwelt zu Ehren des Kaisers als des *numen praesens*[7] vornahm. Die Fürsorge der Götter für den Kaiser, die immer wieder in Münzaufschriften wie *Custos*, *Conservator*, *Sospitator*, *Tutator* Ausdruck fand und an sich natürlich auch das Gottbegnadetsein zum Ausdruck bringen könnte, drückte in dieser Häufung und Wiederholung die Götter gleichsam in eine Gehilfenstellung herab, bis mit der Bezeichnung der Gottheit als *comes Augusti* sozusagen

[1] Alföldi II 107 f.

[2] Eduard Norden, Die Geburt des Kindes, 1924, 137 ff. Alföldi II 124, 143. [3] Siehe oben S. 14.

[4] Cohen IV 114, 116 ff. MS IV[I] 168, 562. 208, 858. 210, 879. Alföldi II 109, 3.

[5] Cohen IV 114, 110 f. MS IV[I] 273, 381. Alföldi II 115.

[6] Alföldi II 104, 106.

[7] CIL XIV 2596 = Dessau 453 für Caracalla.

ein himmlisches Abbild der irdischen Hofhaltung sichtbar wird.[1] Dabei sollte der Kaiser umgekehrt im Denken der Untertanen aufs engste mit der himmlischen Sphäre verknüpft erscheinen. Eine Inschrift wie *Herculi Aug. consorti d. n. Aureliani invicti Augusti*[2] gibt einen Begriff von der schließlich eingetretenen Verlagerung der Akzente. Dazu kommt, daß auf Münzen des Severus Alexander nach einem schon dem Antoninus Pius angehörenden Vorbild[3] die Personifikationen der Victoria, Felicitas, Virtus vor dem thronenden Augustus stehen, und nicht selten sind entsprechende Münztypen für die Kaiserinmutter.[4] Schließlich sind es aber auch Mitglieder des hohen Götterkreises, die ebenso dargestellt werden; so sieht Alföldi auf Medaillons des Gordian III. in der stehenden Gestalt, die dem thronenden Kaiser einen schutzflehenden Barbaren zuführt, den Mars.[5] Doch tritt uns die Vorstellung des dienenden Gottes unbestritten dort entgegen, wo Diokletian und sein Mitaugustus Maximian sitzend von den stehenden Juppiter und Hercules bekränzt werden.[6] Und ebenso stehen neben den thronenden Augusti wie ihre Caesares so auch die Götter auf einem Relief des Galeriusbogens von Saloniki.[7] Auch bei der Eidesleistung hatten die Staatsgötter neben dem Eid beim Kaiser an Bedeutung verloren, zumal der Genius des Kaisers hinsichtlich der Rechtsfolgen einen Vorrang unter den Eidesgaranten gewann.[8] Schließlich ist in den Provinzen der Schwur auf den Genius des Kaisers von dem auf seinen Namen selbst nicht zu trennen,[9] und man wird annehmen

[1] Alföldi II 98. Harold Mattingly, CAH XII 319.

[2] Dessau 583.

[3] Alföldi I 43 nach Fr. Gnecchi, I medaglioni Romani II, 1912, Taf. 44, 3. 45, 5 f.

[4] Gnecchi Taf. 1, 9. 9, 5. 101, 2 und 100, 8. 153, 1 f. Cohen IV 442, 406. 481, 5 f. 491, 15 und 481, 4. 491, 15 f. 494, 43. 496, 58. MS IV^{II} 96, 317. 123, 661 und 123, 660. 125 f., 675. 689. 693. Alföldi I 43 f.

[5] Alföldi I 44 nach Gnecchi Taf. 105, 9 f. 106, 1, der selbst dort einen Soldaten erkennen will.

[6] Alföldi I 44, 3 mit Taf. 5, 9 Gnecchi.

[7] K. F. Kinch, L'arc de triomphe de Salonique, 1890, Taf. VI u. S. 24 ff. Vgl. Alföldi II 98.

[8] Ulpian Dig. XII 2, 13, 6; vgl. Tertull. Apol. 28. Minucius Felix 29, 5. H. Kruse (s. o. S. 36, 3) 59. Alföldi II 79.

[9] Vgl. A. Stein, Unters. zur Gesch. u. Verwaltung Ägyptens unter röm.

dürfen, auch wenn es sich schwerlich im einzelnen nachweisen läßt, daß diese Tatsachen auch sonst im allgemeinen Volksbewußtsein zur Erhöhung der Kaiserideologie beigetragen haben. Wir sehen dabei ganz davon ab, daß gerade die Herrscher des 3. Jahrhunderts, die Soldatenkaiser, frühere Ansätze zur Ausgestaltung des kaiserlichen Pompes in Tracht und Zeremoniell sicher gerade im Hinblick auf ihren Aufstieg besonders vorwärts getrieben haben und so die Kaiser auch äußerlich immer stärker von den Untertanen bis herauf zu den Höchstgestellten abgesondert erscheinen, während auf der anderen Seite seit der weitgehenden Bürgerrechtsverleihung durch die Constitutio Antoniniana des Caracalla der große Ausgleich in der Untertanenschaft erst recht vollends zum Durchbruch gekommen war.

Gleichzeitig und weiter in steigendem Maße werden dem irdischen Herrscher, dem der Erdkreis gehorcht, immer mehr Prädikate[1] beigelegt, die ihn mit dem himmlischen Kosmakrator, mit einer allumfassenden Gottheit in Beziehung bringen. Auch dafür fehlt es nicht an älteren Beispielen; so läßt Tacitus[2] beim Ende des Vitellius als Gegenstück dazu noch einmal einen Blick auf ihn, der kurz zuvor Herr des Menschengeschlechtes war, tun. Der Historiker legt auch schon den Zeitgenossen des Tiberius das Wort vom *rector generis humani* in den Mund,[3] was dann im 3. Jahrhundert inschriftlich für Gordian III., den Herrn des Menschengeschlechtes vorkommt[4] oder für Decius als den Herrn des Meeres und der gesamten Menschheit.[5] Ja schon vorher war der frühere Titel der Kaiserin für Mamaea in *mater castrorum et senatus et patriae et universi generis humani* erweitert worden.[6] Und seit Didius Julianus und dann öfters seit Septimius Severus und Caracalla erscheint ganz offiziell in Münzaufschriften mit

Herrschaft, 1915, 25 f. Erwin Seidl, Der Eid im röm.-ägypt. Provinzialrecht, 1933.

[1] Hierfür ist besonders auch Leo Berlinger, Beiträge zur inoffiziellen Titulatur der römischen Kaiser, 1935, zu vergleichen und J. Vogt, Orbis Romanus, 1929, 19 ff. = Vom Reichsgedanken der Römer, 1942. 189 ff.

[2] hist. III 68 *Romanum principem et generis humani paulo ante dominum.*

[3] ann. III 59.

[4] Suppl. Epigr. Gr. IV 523 τὸν τοῦ ἀν]θρώπ[ων γ]ένους δεσπότην.

[5] Ebenda VI 794 τὸν τῆς θαλάσσης καὶ παντὸς ἔθνους ἀνθρώπων δεσπότην.

[6] CIL II 3413 = Dessau 485. Alföldi II 99, 2.

einer Angleichung an Sol die Bezeichnung *rector orbis*,[1] was inschriftlich noch für Diokletian *rectori orbis ac domino, fundatori pacis* vorkommt,[2] also mit einer zweiten Prädizierung verbunden, die gesondert auch schon bei Septimius Severus auf Münzen vorkommt.[3] Dann werden dieser und seine Söhne, ebenso Valerian als *pacator orbis*,[4] dieser auch als *restitutor generis humani*[5] und Aurelian als *restitutor orbis*[6] gefeiert. Wenn bei Aurelian auch *restitutor saeculi*[7] erscheint, so ist damit auf den Kaiser als Bringer eines neuen Zeitalters, einer Glückszeit, hingewiesen. Damit wurde offiziell der Lehrsatz der Kaisertheologie vom jeweiligen Augustus als dem Erneuerer des Glücks seines Zeitalters aufgenommen, wie denn vordem ein Commodus durch den Senat sein goldenes Zeitalter hatte proklamieren lassen.[8] Demselben Gedankenkreis gehört auch der seit diesem Kaiser gebräuchliche *Pius-Felix*-Titel an. Könnte man hierbei noch stärker als bei den anderen auch die Vorstellung von dem frommen Günstling der Götter mitschwingend empfinden, so ist der ebenfalls von Commodus gebrauchte und dann allmählich fest werdende Titel *Invictus* von der orientalischen Sonnengottheit nicht mehr zu trennen.[9] Aus derselben Quelle floß die seit Gordian III. regelmäßig auf Münzen verwendete Nennung der *aeternitas Augusti*, obwohl auch dafür zögernde Versuche bis auf die Zeit Vespasians zurückverfolgt werden können[10] und auf

---

[1] Cohen IV 63, 596; 200, 541 f. MS IV^{I} 75 f. 127, 287; 218, 39 f. 233, 141; 262, 323. III 400, 14 f. MS IV^{I} 15, 3 für Didius Julianus.

[2] CIL III 5810 = Dessau 618.

[3] Cohen IV 25 f., 202 ff. MS IV^{I} 68. 71. 106, 128 f. 112, 160. 124, 265.

[4] Cohen IV 40, 355 f. 162, 170 f. MS IV^{I} 71. 79. 126, 282. 235, 163. 320, 50 und Cohen V 311, 145. 412, 714. MS V^{I} 33. 55, 218. 91, 294; weitere Beispiele ebenda Index V^{I} S. 410; V^{II} S. 678.

[5] Cohen V 315, 179. 429, 901. MS V^{I} 33. 55, 220. 91, 296, wobei der Kaiser die Rechte segnend erhebt und in der Linken den Globus hält. Vgl. für die Philippi Dessau 510 und für Aurelian CIL VIII 10217. XII 5456 = Dessau 577 f.

[6] Cohen VI 196, 192. MS V^{I} 261. 280, 139; weitere Beispiele ebenda Index S. 412; V^{II} S. 682.

[7] MS V^{I} 290, 235.

[8] Dio Cassius 72, 15, 6. SHA v. Commodi 14, 3. Alföldi II 99 ff.

[9] So mit Nachdruck Alföldi II 89 ff.

[10] Franz Cumont, L'Éternité des Empereurs Romains, Rev. d'hist. et

Münzen die Regierung des Severus Alexander *perpetuitas* eingeführt hatte.[1] Beides enthält dazu einen Anspruch auf die künftige Divinisierung, aber darüber hinaus doch auch die Anerkennung der wahren Göttlichkeit des Lebenden, der *deus et dominus natus* ist, was zuerst auf Reichsmünzen der Münzstätte Serdica für Aurelian in der Gelübdeform *deo et domino nato Aureliano* oder einfach *imp(eratori) deo et domino Aureliano* verwendet werden konnte,[2] wobei sich auf dem Revers *restitutor orbis* findet. Diesem Beispiel folgten Probus und Carus.[3] Auch waren unter Caracalla Münzen geschlagen worden, die neben der amtlichen Kaisertitulatur als Umschrift das Bild des Sonnenlöwen[4] zeigten, und damit ebenfalls auf die solartheologische Begründung der Kaiserherrschaft hinwiesen. Schließlich wurde die Göttlichkeit des Herrschers durch die Vereinigung von Büsten des Kaisers und eines Gottes auf Münzen nachdrücklich unterstrichen, so beispielsweise Hercules mit Postumus[5] und auf den Reversen gelegentlich Mars oder Juppiter mit demselben Kaiser,[6] Hercules auch mit Probus und hernach mit Maximian,[7] weiter Mars mit Victorinus[8] und mit diesem auch Sol,[9] mit dem dann wieder Probus vereinigt wird. Hier kommt unter Vernachlässigung der

de litt. relig. I, 1896, 438 ff., 445 f. Vgl. Alföldi II 90 f. W. Hüttl a. a. O. I 146. Cohen III 404, 1. MS IV^{I} 21 f., 1 (Pescennius Niger). 163, 527 (Septimius Severus). MS V^{I} und V^{II} Index S. 393 und 651. Dazu jetzt Hans Ulrich Instinsky, Kaiser und Ewigkeit, Hermes 77, 313 ff.

[1] Cohen IV 421, 190 f.; V 26, 36 ff. MS IV^{II} 84. 86, 208. 117, 593.

[2] Cohen VI 197, 200. Theodor Rhode, Die Münzen des Kaisers Aurelianus, seiner Frau Severina und der Fürsten von Palmyra, 1881, 193, 317 f. MS V^{I} 258. 264. 299, 305 f. Der Einwand von W. Kubitschek, Numism. Ztschr. 48, 1915, 167 ff. mit A. Stein, RE V 1406, daß diese Münzen von Serdica nicht im Einverständnis mit der Regierung geprägt seien, wurde mit Recht von Alföldi II 93, 4 zurückgewiesen.

[3] Cohen VI 264, 96; 353 f., 27 f. 32. 360, 86 f. MS V^{II} 19. 109, 841. 114, 885; 133. 145, 96 ff.

[4] Z. B. Cohen IV 179, 335. 182, 366. 184, 401 ff.; V 110, 157. 165, 42. MS IV^{I} 252, 273; weitere Beispiele für Caracalla ebenda Index 357. IV^{II} 72, n. Ferner Index zu V^{I} und ^{II} S. 383 und 633. Alföldi II 85.

[5] MS V^{II} Index S. 630. Cohen VI 16, 10. 18, 26 f.

[6] Cohen VI 18, 28; 64, 451. MS V^{II} 358, 264; 360, 283.

[7] MS V^{II} Index S. 630.

[8] Cohen VI 71, 30. 86, 2. MS V^{II} 389, 30. 394, 90.

[9] Cohen VI 75 f., 65. 72. MS V^{II} 388 f., 12. 21. 25.

Kaisertitulatur einfach die Umschrift *Sol comes Probi Aug(usti)* vor,[1] was um so stärker auch die göttliche Seite des Kaisers hervortreten lassen mußte. Das Übergewicht des Monarchen aber, schon in der Comes-Bezeichnung des Sonnengottes gegeben, wird einwandfrei deutlich, wenn Carus mit Sol abgebildet wird, die Inschrift aber nur *Deo et domino Caro invic(to) Aug(usto)* lautet.[2] Noch eine Münze Konstantins I. zeigt ihn mit Sol vereint, und man hat dazu gemeint, Sol trete als Spiegelbild des Kaisers in den Hintergrund.[3] Jedenfalls ist es bei diesen offiziellen Äußerungen der Kaiser, die geradezu die einst unerträgliche Formel vom deus et dominus benützen konnten, kein Wunder, wenn etwa eine römische Bürgerkolonie in Afrika dem Gott Aurelian eine Inschrift setzte.[4]

Konnten wir so bis zu einem gewissen Grade den Werdegang der amtlich gewollten und erwünschten Ausgestaltung zum theokratischen Absolutismus, um eine Charakterisierung Alföldis[5] zu benutzen, verfolgen, so war es umgekehrt längst selbstverständlicher Brauch geworden, daß sich die Untertanen auf Dedikationen für den Kaiser als *devotus numini eius*[6] oder als *devotus numini maiestatique eius*[7] bezeichneten. Daß diese häufig gebrauchten Formeln keine religiöse Bedeutung gehabt haben sollten,[8] erscheint bei dem Gesamtverlauf der Entwicklung sehr unwahrscheinlich. Denn wenn wir auch nicht mit eindeutiger Sicherheit zu sagen vermögen, ob und wann im Einzelfall sich damit die Vorstellung verband, daß der Kaiser selbst ein numen sei und nicht mehr nur Träger einer Gotteskraft, so bleibt doch auf jeden Fall die religiöse Sphäre gewahrt. Man könnte zunächst vielleicht versucht sein, anzunehmen, in dem numen maiestasque klinge die Scheidung von charismatischer und staatsrechtlicher

[1] Cohen VI 299, 459. MS V[II] 108 f. 829. 835; dazu Index S. 644.

[2] Cohen VI 353, 27 f. MS V [II] 146, 99. Alföldi II 94.

[3] H. P. l'Orange, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens, 1939, 179.

[4] CIL VIII 4877 = Dessau 585; vgl. 5687. [5] II 94.

[6] Z. B. Dessau 421. 426. 547.

[7] Ebenda 431. 470 und 482, wo die Kaiserin mit eingeschlossen ist; 552 für Salonina; 568 ff.

[8] So D. M. Pippidi, 'Le Numen Augusti' Rev. des Études Lat. IX, 1931, 103, 2. Vgl. Fr. Pfister, RE XVII 1285, 67 f.

Autorität des Augustus an und sei hier auf eine Formel gebracht, was dann freilich nicht gehindert hätte, daß auch die maiestas Anteil an der dem Monarchen zuteil gewordenen göttlichen Prädizierung gewinnen konnte, wie die *divina maiestas* des Diokletian[1] zeigt. Dazu kommt, daß im 3. Jahrhundert nach tastenden früheren Versuchen der Brauch, auf Inschriften vom Kaiser als *dominus noster* (*d. n.*) zu sprechen, sicherlich von oben geboten sich durchsetzte und auch im offiziellen Sprachgebrauch Eingang fand.[2] Auch das geht trotz dem auch im Privatleben nachweisbaren Brauch, die Anrede *domine* zu benutzen,[3] durchaus mit den gesamten religiös gesteigerten Prädizierungen für den Kaiser zusammen.[4] Immerhin blieb hier wie in der Verwendung von numen maiestasque auch die andere Bewertungsmöglichkeit offen, die ohne geradezu dem Gottkaiser gelten zu wollen, doch in einer bedeutsamen Steigerung den Kaiser über die anderen Menschen hinauszuheben trachtete. So oder so finden wir hier ein Echo auf eine Forderung nach Anerkennung der ins Überirdische hineinführenden Ausnahmestellung des Herrschers. Letzten Endes waren ja Kaiserkult und Kaiserverehrung von der Regierung her gesehen durchaus eine im Politischen begründete Absicht und wurden von dem sich immer mehr entfaltenden autokratischen Absolutismus als eine wesentliche Stütze und Sicherung der Kaiserstellung betrachtet. Bei Erfüllung dieser Forderung im Rahmen des Vorgeschriebenen konnte bis zuletzt in der heidnischen Zeit des Kaisertums die Frage nach der Deutungsgrundlage für die Bereitwilligkeit der Untertanen offen bleiben, ob sie im Kaiser wirklich den Gott oder eine von der Gottheit geheiligte Gestalt sehen wollten.

So zeigen noch Inschriften der diokletianischen Zeit das Nebeneinander dieser beiden zur Vergötterung oder zur Heiligung des Kaisers führenden Wege. Die eine ist *diis genitis et deorum creatoribus dd. nn. Diocletiano et [Maximiano invict]is Augg.* geweiht.[5] Diesem Gedanken waren wir schon bei Seneca begegnet,[6]

[1] CIL VIII = Dessau 627 *iub]ente divina ma[ie]state Diocletiani.*
[2] Vgl. W. Hüttl, Antoninus Pius I 65 f.
[3] Dazu M. Bang in Friedländer, Sittengeschichte Roms IV, 1921, 77 ff.
[4] Alföldi II 91 f.
[5] CIL III 710 = Dessau 629. [6] Siehe oben S. 29.

und inschriftlich findet sich, wahrscheinlich für Caracalla, *deorum stirpe genito Caesari*.[1] Und in der Geburtstagsrede auf Maximian konnte der Panegyriker von den Augusti sagen *vos dis esse genitos et nominibus quidem vestris* (nämlich Iovius und Herculius), *sed multo magis virtutibus approbatis*.[2] Aber eine andere Inschrift ist dem Diokletian gewidmet als dem *diis auctoribus ad rei publicae amplificandae gloriam procreato – Iovio Maximo*.[3] Und derselbe Aurelian, der sich auf Münzen als Gott verehren ließ, soll nach dem Bericht eines Historikers seinen Soldaten bei einer Meuterei gesagt haben, sie täuschten sich, wenn sie annähmen, daß in ihren Händen das Geschick des Herrschers ruhe; denn Gott schenke den Purpur und bestimme die Zeitgrenze der Herrschaft.[4] Einen ähnlichen Ausspruch legt schon Dio Cassius dem Kaiser Marc Aurel in den Mund, daß über die Herrschaft allein Gott entscheide.[5] Ob wir es nun hier mit echten Kaiserworten zu tun haben oder nicht, mag fraglich bleiben, obwohl kein zwingender Grund vorliegt, sie als erfunden zu betrachten; aber auf jeden Fall sind sie uns ein Beweis, daß man doch die Kaiser selbst als Zeugen dafür ansprach, wie ihre Machtstellung von der Gottheit abhänge. Dazu läßt Cassius Dio den Mäcenas in der Rede vor Augustus, durch die er die Einführung der Monarchie verteidigt, wiederholt davon sprechen, er sei durch die Götter oder durch die Tyche zu seiner Herrschaftsstellung, zur Monarchie, auserlesen.[6] Der Historiker drückt damit zweifellos die eigene Auf-

---

[1] Dessau 1195; zur Zeit vgl. Groag, RE VII 263, 29 ff.

[2] Paneg. XI (III) 2, 4 S. 276, 8.

[3] CIL III 12326; vgl. N. H. Baynes, Journ. of Roman Studies XXV, 1935, 84. Alföldi II 84.

[4] Fortsetzer des Cassius Dio bei Petrus Patricius fr. 178 in Boissevain Cassius Dio III 747. FHG IV 197: ἔλεγεν ἀπατᾶσθαι τοὺς στρατιώτας εἰ ἐν ταῖς αὐτῶν χερσὶ τὰς μοίρας εἶναι των βασιλέων ὑπολαμβάνουσιν· ἔφασκε γὰρ τὸν θεὸν δωρησάμενον τὴν πορφύραν – πάντως καὶ τὸν χρόνον τῆς βασιλείας ὁρίσαι.

[5] Cassius Dio 71, 3, 4 περὶ γὰρ αὐταρχίας ὁ θεὸς μόνος κρίνειν δύναται. Zur Frage einer etwaigen Abhängigkeit der beiden Berichte vgl. M. Rostovtzeff, Gesellschaft und Wirtschaft im röm. Kaiserreich, deutsch von L. Wickert, II 358, 37. Vgl. Baynes a. a. O. 83. Straub 78.

[6] Cassius Dio 52, 16, 4 ἐπειδή περ οἱ θεοὶ ἐλεήσαντες αὐτὴν (sc. πατρίδα) καὶ ἐπιγνώμονά σε καὶ ἐπιστάτην αὐτῆς ἐπέστησαν. 52, 18, 3 ὥστε – πεισθῶμεν

fassung von der Herrscherstellung aus und darf wohl als Zeuge einer verbreiteten Ansicht gelten. Auch der Christengegner Celsus konnte dort, wo er den Christen klarmachen wollte, daß der Kaiserkult nichts anderes sei als eine konsequente Weiterführung des Götter- und Dämonenkultes, davon reden, daß die Gewalthaber und Könige unter den Menschen nicht ohne eine dämonische Macht ihrer Herrschaft auf Erden gewürdigt worden seien.[1] Um so eher werden wir mit Recht in der Münzaufschrift *providentia deorum* eine Wirkung der Vorstellung von der Grundlegung der Kaisermacht erblicken können.[2] Auf einer Münze des Pertinax ist eine Frauengestalt, die mit erhobenen Händen den vom Himmel herabschwebenden Stern des Kaisers empfängt, abgebildet, und die Umschrift lautet *providentia deorum*.[3] Übrigens haben dann weiterhin nicht nur die Soldatenkaiser, sondern ebenso die vom Senat gewählten Balbinus und Pupienus und nachher Tacitus die Providentia-Symbolik mitgemacht.[4] Mit Rücksicht darauf dürfen wir dann die *providentia Augustorum* außer in ihrer wörtlichen Bedeutung irgendwie auch als Ausfluß dieses Gottbegnadetseins auffassen; hatte doch schon Valerius Maximus in der Vorrede von der *caelestis providentia* des Tiberius gesprochen und in einer Inschrift für Caracalla wird auf die *divina providentia eius* hingewiesen.[5]

Besonders augenfällig scheint der Gedanke von der Begnadung durch die Götter dort ausgedrückt zu sein, wo auf Münzbildern wie schon früher so im 3. Jahrhundert in steigender Zahl ein göttlicher Patron dem Kaiser den Globus als Sinnbild der Weltherrschaft überreicht.[6] Man mag sich dabei an die Investitur-

τῇ τύχῃ, τῇ τὴν μοναρχίαν σοι διδούσῃ und 52, 40, 1 καὶ μὴ προῇ τὴν τύχην· ἥτις σε ἐκ πάντων ἐπελέξατο καὶ προεστήσατο.

[1] Origenes contra Celsum VIII 63 ὡς οὐδὲ τούτους ἄνευ δαιμονίας ἰσχύος τῶν τῇδε ἠξιωμένους. Vgl. A. D. Nock, Harvard Theol. Rev. XXIII, 1930, 264. Franz Joseph Dölger, Antike und Christentum III, 1932, 124.

[2] Siehe o. S. 33, 34, 2.

[3] Alföldi II 85 Abb. 8.

[4] Cohen V 11, 23 f. 17, 33 f. und 230, 94 ff. MS IV II 170, 7. 171, 19. 174, 7. 175, 17 und V I 345, 195 ff. 348, 212.

[5] Dessau 452; vgl. CIL III 1439 *numini ac providentiae impp. Severi et Antonini* und schon III 12036 dasselbe *Ti. Caesaris Aug.* Fr. Pfister, RE XVII 1285, 64 ff. L. Berlinger a. a. O. 83 ff.

[6] Vgl. Alois Schlachter, Der Globus, seine Entstehung und Verwen-

reliefs der neupersischen Könige erinnert fühlen, ohne daß freilich damit eine Beeinflussung von dorther angedeutet werden soll. Bei diesen Münzbildern ist es, wie früher öfter, etwa noch Roma bei Gordian III. und bei Florianus.[1] Und man könnte versucht sein, hier zugleich noch eine Personifikation der Wähler empfinden zu wollen. Das geht aber dann keinesfalls mehr an, wenn diese Investitur doch weit häufiger durch Juppiter vollzogen wird, so auf Münzen des Severus Alexander, Gallienus, Aurelian und Probus und weiter bei Carus und seinen Söhnen,[2] wobei freilich bei den letzteren der Investierende auch ihr Vater sein könnte, so wie sicher Diokletian selbst von Juppiter den Globus empfängt[3] und ihn seinerseits dem Mitregenten Maximian übergibt.[4] Sol erscheint in dieser Eigenschaft auf Münzen des Gordian III. und Aurelian.[5] Auch die Krönung des Kaisers durch einen Gott konnte in derselben Bedeutung genommen werden; so krönen Sol den Probus, Sol und Hercules den Carus und Carinus, Hercules den Postumus.[6] Wo Mars in diesem Falle erscheint, dürfte das vielleicht doch zugleich ein Hinweis auf die Wähler des Kaisers gewesen sein.[7] In diese Vorstellungsreihe mag auch ein Wort eines Panegyrikers von Juppiter als *Diocletiani auctor deus*[8] gehören und zum Beweis für die aus den oben erwähnten Münzbildern zu erschließende Absetzung des Maximian gegenüber dem rangälteren Augustus, der ja sein auctor war, auf die andere Stelle hingewiesen werden, in welcher der Herculius als *ad restituendam rem publicam a cognato tibi Diocletiani numine invocatus* bezeichnet wird.[9] Daneben aber sind

dung in der Antike (herausg. von Fr. Gisinger), Stoicheia H. VIII, 1927, 69 ff. Alföldi II 117 f., bes. 119.

[1] Cohen V 48, 269. 51, 284. 248, 79. MS V[I] 358, 90.

[2] Cohen IV 421, 190. MS V[I] 103, 440. Index S. 375; V[II] S. 640. 163 ff., 202. 206. 209. 177, 314. 191, 376. 380. 202, 466. 470.

[3] Cohen VI 443, 277. MS V[II] 255 ff., 321. 328.

[4] MS V[II] 288, 583.

[5] Cohen V 66, 396 und VI 200, 228; dazu MS V[I] Index S. 375.

[6] Cohen VI 306, 521 ff. 403, 189. VI 15, 4. MS V[II] 61, 404 f. 167, 225. 338, 17.

[7] Enßlin, CAH XII 361. 369.

[8] Paneg. XI (III) 3, 4 S. 276, 27 f.

[9] Paneg. X (II) 3, 1 S. 265, 1.

bei dem Panegyriker doch Juppiter und Hercules für den Iovius und Herculius *illi parentes, qui vobis et nomina et imperia tribuerunt.*[1] Und die beiden Augusti, als *utraque vestra numina* benannt, ahmen in ihrer Tätigkeit die Götterväter, *parentes deos*, nach.[2] So dürfen wir in den Darstellungen, welche auf das Gottbegnadetsein der Herrscher hindeuten, doch wohl auch wieder nicht einen grundsätzlichen Gegenzug gegen die Hinwendung der Kaiserverehrung auf die wirkliche Gottheit des Herrschers sehen wollen. Denn letzten Endes konnte man in einer Zeit, die sich mehr und mehr eine allwaltende Gottheit als den Lenker des Kosmos vorzustellen gewöhnte, während die herkömmlichen Göttergestalten als Hypostasen, als Gehilfen oder Werkzeuge dieses Einen gefaßt werden konnten, in solchen Bildern ebenso den durch die Gottheit Bestellten wie den zu ihrem Kreise Gehörigen, den Kaiser von Gottes Gnaden wie den Gottkaiser erkennen. So oder so blieb der Kaiser der Göttlichkeit verhaftet und mit ihr in einer engsten Vereinigung und damit eine Art übermenschlichen Wesens. Dem mag man entgegenhalten wollen, daß es faktisch immer beim Gebet für den Herrscher geblieben ist, und daraus den Schluß ziehen dürfen, daß der Nimbus der Göttlichkeit das Menschentum nie ganz überdecken konnte. Und der Gottkaiser brauchte, nicht anders als die alten Gottkönige, die Gunst der Götter, die er sich durch Opfer und Gebet geneigt zu machen suchte.[3] Aber damit ist umgekehrt die Tatsache ebensowenig abzuschwächen, daß der Kaiser seine Kaisermacht und sich selbst als ihren Träger himmelweit über die Untertanen emporgehoben sehen wollte. Dieser Wunsch und Wille der Herrscher wurde durch das schließlich festgelegte Zeremoniell mit ihrer fast sakralen Abgeschiedenheit im Palast und vor allem durch die Proskynese, die ebenso ein erstrebtes Vorrecht wie eine geforderte Pflicht wurde, allen sichtbar.

Wenn dabei Diokletian, dem man übrigens schon im Altertum zu Unrecht den Vorwurf machte, er habe sich zuerst von allen

[1] Paneg. XI (III) 3, 3 S. 276, 25.

[2] Ebenda 3, 8 S. 277, 26.

[3] Ludwig Biehl, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. Veröff. der Görres-Gesellschaft, Rechts- u. Staatsw. Abt. H. 75, 1937, 21 ff. Kaniuth 81, 266.

nach Caligula und Domitian öffentlich als dominus begrüßen, adorieren und als Gott verehren lassen[1] – denn eben für das letztere finden wir keinerlei offiziellen Beweis –, bei der Ernennung des Maximian zum Augustus sich Iovius und ihn Herculius nannte, so geben die Namen für die Lösung der Frage, ob Gottkaiser oder Kaiser von Gottes Gnaden wieder ein neues Rätsel auf. Daß sich der Kaiser von seinen Untertanen als Gott bezeichnen und verehren ließ, müssen wir dem Aurelius Victor glauben, auch wenn er fälschlich, wie wir eben sagten, ihn mit der Einführung eines solchen Brauches belastet. Wo derselbe Historiker von der Einführung der neuen Namen erzählt, sagt er *huic* (Maximian) *postea cultu numinis Herculio cognomentum accessit, uti Valerio Iovium.*[2] Hier könnte man durchaus die Deutung verteidigen, daß der Name das im Kaiser wirkende numen kennzeichnen sollte. Daneben zeigt sich aber auch die andere Möglichkeit, diese Namen als Beweis ihrer eigenen Göttlichkeit zu nehmen. Hatten wir schon gesehen, daß ein Panegyriker die Namen als Beweis für die göttliche Herkunft fassen konnte,[3] so unterstreicht er das noch bei seiner Schilderung der allgemeinen Freude über das Nahen der nach Mailand reisenden Kaiser; wohl läßt auch er die Landleute den unsterblichen Göttern Lob und Dank singen, sagt aber anschließend doch *non opinione traditus, sed conspicuus et praesens Iuppiter cominus invocari; non advena, sed imperator Hercules adorari.*[4] Jedenfalls wollte Diokletian auch durch die Namen die Unnahbarkeit der kaiserlichen Majestät unterstreichen, wie er ja durch diese Steigerung des Kaiserglanzes die Heiligung und damit die Sicherung seiner Person zu erzielen hoffte. Dabei blieb es dann gleichgültig, falls nur dieser Zweck erreicht wurde und sein Streben bei den Untertanen Bereitwilligkeit fand, ob die erwartete Verehrung, die in den Formen des Kaiserkultes zu geschehen hatte, von einem wirklichen Glauben an die Erscheinung eines Kaisergottes ge-

[1] Aurel. Victor de Caes. 39, 2: *namque se primus omnium Caligulam post Domitianumque dominum palam dici passus et adorari se appellarique uti deum.*

[2] 39, 18.

[3] Siehe o. S. 48, 1.

[4] Paneg. XI (III) 10, 5 S. 284, 2 ff.

tragen war, oder ob sie dem Genius des Kaisers als dem wahren in ihm wirkenden Genius des Juppiter oder Hercules gewidmet war,[1] oder endlich ob in dem Iovius und Herculius nur die gottbegnadeten, von Gott erwählten Mittler zur Wiederherstellung und Erhaltung des Römerreiches erblickt und verehrt wurden.[2] Die lange Regierung des Diokletian hat das von ihm nach früheren Ansätzen in eine feste Form gebrachte Zeremoniell zur dauernden Wirkung gebracht und die dadurch bezweckte Sichtbarmachung der Heiligung oder Vergöttlichung der Kaisergewalt und ihres Trägers fest einwurzeln lassen. Es mag erwähnt sein, daß noch in diokletianischer Zeit gelegentlich als äußere Ausdrucksform für den dem Kaiser innewohnenden göttlichen Lichtglanz schon die Lichtscheibe, der Nimbus, für die Kaiser vorkommt.[3] Und jedenfalls ist nun unverbrüchliche Sitte geworden, was wiederum die Generationen vorher in die Wege geleitet hatten, daß nämlich alles, was mit des Kaisers erhabener Person in unmittelbarer Berührung stand, als geheiligt, als himmlisch oder göttlich bezeichnet werden konnte. Wieder bleibt es fürs erste fraglich, ob der Gebrauch von *sacrum* ursprünglich mehr vom Gottkaisertum her oder von einer Heiligung durch das Begnadetsein den Ausgang genommen hat; fest steht aber freilich, daß es schließlich von den beiden Voraussetzungen her verstanden werden konnte.

Wenden wir uns dafür einmal der Verwendung der Bezeichnung des Herrschers als *sacratissimus imperator* oder *princeps* zu, mit der die andere *sanctissimus* zusammengenommen werden soll. Ein frühes Beispiel findet sich für Domitian, indem sich ausgediente Legionäre als *a sacratissimo imp(eratore) in coloniam Deultum deducti* bezeichnen.[4] Ebenso ist aber auch für Trajan auf einer Inschrift von Aquileia davon die Rede: *omnibus sit notu]m, sacratissimum principem Traianum A[ugustum*

[1] Harold Mattingly, The Roman Virtues, Harvard Theol. Rev. XXX, 1937, 103 ff.; CAH XII 330.

[2] N. H. Baynes, Journ. Roman. Stud. XXV, 1935, 84; vgl. Enßlin, CAH XII 386 f.

[3] Enßlin, RE XIV 2499. K. Keyßner, RE XVII 622, 41 ff. Alföldi II 144.

[4] CIL VI 3828 mit 31692 = Dessau 6105.

decrevisse].[1] Für ihn fanden wir aber auch die Anrede *sanctissime imperator* in einem Brief des jüngeren Plinius.[2] *sacratissimus* kommt weiter für Hadrian,[3] für Antoninus Pius,[4] für Marc Aurel und Verus[5] vor. *sanctissimus* ist verwendet für Antoninus Pius,[6] Severus Alexander und Gallienus[7] und häufiger auch für die Augustae.[8] Mamertinus benützt dann in seiner Dankrede für den Kaiser Julian mit Vorliebe die Anrede *sanctissime imperator*,[9] während die gallischen Panegyriker auf Maximian und auf Konstantin für die Augusti *sacratissimi imperatores* zu sagen pflegen.[10] Es sei dabei betont, daß die Bezeichnung *sanctissimus* schon früh dem Kaiser vorbehalten war; denn der Preis des Paetus Thrasea und des Helvidius Priscus als *sanctissimi viri* hatte den Junius Rusticus wegen Majestätsbeleidigung das Leben gekostet.[11] Es bieten sich meines Erachtens nicht genügend Ansatzpunkte dafür, zu entscheiden, welcher der beiden Ausdrücke im Laufe der Zeit nachdrücklicher die Erhabenheit der kaiserlichen Person hervorheben sollte, auch wenn, wie gezeigt, zeitenweise sacratissimus für die Augusti vorbehalten schien. Jedenfalls konnte die christliche Kaiserzeit ohne Bedenken sacra-

[1] CIL V 875 = Dessau 1374.

[2] Siehe o. S. 33, 5.

[3] CIL IX 23 = Dessau 6472.

[4] CIL XII 594 = Dessau 6988; ferner 6468. Vgl. W. Hüttl, Antoninus Pius I 65. II 283. 304.

[5] CIL III 14120 = Dessau 4052.

[6] CIL II 5232 = Dessau 6898. Hüttl I 65. II 202.

[7] CIL II 3413. III 798 = Dessau 485. 2494 und CIL V 3329 = Dessau 544.

[8] Dessau 484 (Maesa und Mamaea). CIL VIII 9355 = Dessau 486 (Herennia Sallustia). CIL VI 1095 f. Eph. epigr. VII 1211 = Dessau 503 f. 2159 (Tranquillina). Ephem. epigr. II 758 = Dessau 507; ferner 510 (Otacilia Severa). CIL V 7879. VI 1106 = Dessau 551. 548 (Salonina). Für einen Kaiser, dessen Namen eradiert ist CIL XI 4082 = Dessau 4002; ebenso 8627, wo am ehesten Philippus gemeint sein könnte.

[9] 12. 2. 18, 3. 31, 1. 32, 3 S. 140, 8. 144, 26. 155, 4. 156, 9 Bachrens.

[10] Vgl. RE XIV 2491, 42 ff. und dazu Paneg. V (VIII) 1, 1. 3. 2, 2 S. 187, 23. 188, 9. 189, 2. VI (VII) 1, 1 S. 200, 19. VII (VI) 1. 1. 13, 1. S. 220, 17. 230, 10, wo daneben *aeterni principes* verwendet ist 2, 2. 8, 9. 11, 5. 12, 1. 13, 3 S. 221, 20. 226, 26. 229, 2. 14. 230, 16.

[11] Sueton Dom. 10, 3; vgl. Cassius Dio 67, 13, 2 ὅτι τὸν Θρασεαν ἱερὸν ὠνόμαζε. K. Scott, The imperial cult under the Flavians 128 f.

tissimus weiter für die Kaiser beibehalten, wobei es auch wie sacer dem Kaiser Zugehöriges in einer gewissen Steigerung zu bezeichnen vermochte. Konnte es dann natürlich nur noch das Geheiligtsein durch Gottes Gnade ausdrücken, so war die Verwendung von sacer ursprünglich wie gesagt ebenso sicher auch von der Kaiservergötterung her anwendbar gewesen. Der Kaiserpalast galt als eine Art Tempel; spricht doch der Panegyriker in der Geburtstagsrede auf Maximian vom Audienzsaal als den *interioribus sacrariis*,[1] und der Verfasser des Panegyricus auf den Caesar Constantius hatte *inter adyta Palatii vestri* gedient.[2] Später, in den Anfängen Konstantins, ist vom *Palatinum sacrarium* die Rede.[3] So wurde der Palast zum *sacrum palatium*,[4] wie alles, was mit dem der menschlichen Sphäre enthobenen Kaiser zusammenhing, durch ihn geheiligt wurde, das *sacrum cubiculum*[5] nicht minder wie etwa auch die *sacrae pecuniae*,[6] aber auch schon früh die *urbs sacra*,[7] die Kaiserstadt Rom und nachher auch die andere Reichshauptstadt Konstantinopel. Sicherlich können wir bei der Fülle dieser Verwendung schließlich sacer einfach mit „kaiserlich" übertragen. Aber wir dürfen dabei doch nicht vergessen, daß die Zeitgenossen, an welche kaiserliche Schreiben, *sacrae litterae* oder einfach *sacrae* ergingen, doch die Dinge noch mit anderen Augen gesehen und mit einer anderen Bewertung, die eben der ursprünglichen Bedeutung sich noch viel klarer bewußt blieb, aufgenommen haben müssen, wenn zur selben Zeit vom Kaiser her seine Erlasse noch als *sacra oracula*,[8] *caeleste oraculum* im Wechsel mit *divina pragmatica*,[9] *divinum*

[1] Paneg. XI (III) 11, 3 S. 284, 13.

[2] VIII (V) 1, 4 S. 232, 18.

[3] VI (VII) 16, 1 S. 213, 11; vgl. Alföldi I 33.

[4] Z. B. Not. dign. oc. XV.

[5] Ebenda or. I 9. oc. I 15. XIV.

[6] Nov. Theod. XXIV 2.

[7] Nach CIL VI 1245 = Dessau 98 heißt es von Caracalla *aquam Marciam - in sacram urbem suam perducendam curavit*; vgl. ebenfalls aus der Severerzeit CIL V 7783. III 1464. Ephem. epigr. IX 593 = Dessau 1128. 1370. 8979. H. Jordan, Forma urbis Romae regionum XIV S. 8. O. Hirschfeld, Kaiserl. Verwaltungsbeamte[2], 1905, 284, 3. Friedländer, Sittengeschichte I[10] 32, 7. Enßlin, CAH XII 361 f.

[8] Cod. Iust. I 55, 10 vom J. 441, dazu Nov. Theod. XVI 1, 2. XXV 2.

[9] Cod. Iust. I 2, 10 vom J. 439. Nov. Theod. VIII pr.

oraculum[1] oder schlechthin als *oraculum*[2] bezeichnet werden konnten. Ja soweit war mit alledem die unnahbare Erhabenheit des Herrschers aus der Sphäre des Menschlichen entrückt, daß, wer sich gegen ihn verging, nicht nur wegen laesa maiestas verklagt werden mußte, sondern auch des sacrilegium schuldig geworden war. Ein Beweis dafür liegt vor allem in der Tatsache, daß in der späteren Kaisergesetzgebung immer wieder zum Ausdruck gebracht wurde, daß jeder, der sich gegen des Kaisers in seinen Gesetzen und Erlassen niedergelegten Willen, gegen eine *divina lex* oder *divina praecepta*, verging, wegen Sakrileg belangt werden konnte. In dem Abschnitt des Codex Iustinianus de crimine sacrilegii (IX 29) heißt es z. B. 29, 1 *qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut neglegendo violant et offendunt, sacrilegium committunt.* Ja schon ein Zweifel daran, ob ein vom Kaiser eingesetzter Beamter seiner Stellung würdig sei, ist Sakrileg.[3] Man vergleiche dazu auch die Worte des Vegetius (II pr.) *tanti imperatoris non oboedire mandatis plenum sacrilegii videbatur atque periculi.* Auch wenn für alles das amtliche Beispiele erst aus der christlichen Kaiserzeit zu Gebote stehen, so hat doch zu gelten, daß diese Auffassung vom Kaiser mit ihren Folgen auf des Diokletian ordnenden Willen zurückgeht, sicherlich auch nicht etwa als eine völlige Neuschöpfung, vielmehr als eine bewußte Zusammenfassung von Anfängen aus den Zeiten seiner Vorgänger.

Der Übergang zum christlichen Kaiser von Gottes Gnaden

Die Wahl Diokletians, dessen Zeit, wie wir zu zeigen suchten, durchaus auf beiden Wegen zur Anerkennung der exzeptionellen Stellung des autokratischen Kaisertums gelangen konnte, wird von einem heidnischen Historiker der Zeit des Julian, von dem Verfasser der sogenannten Historia Augusta, dahin beschrieben: *omnes divino consensu Augustum appellaverunt.*[4] Und derselbe

[1] Nov. Theod. VI 4. XVII 2, 5.

[2] Cod. Iust. I 5, 21. 7, 4, 3. 14, 4. 23, 7 pr.

[3] IX 29, 2. Vgl. XII 8, 1. 37, 13.

[4] vita Cari 13, 1. Zur Zeit vgl. meine Bemerkungen im Gnomon 18, 1942, 248 ff.

Gedanke vom Kaiser von Gottes Gnaden kommt bei diesem Historiker auch sonst vor, z. B. für Maximus (Pupienus) und Balbinus,[1] für die er die Akklamation *di vos principes fecerunt, di vos conservent* einführt. In einem angeblichen Schreiben des Senates heißt es[2] *dis faventibus Gordianum – principem meruimus, Augustum appellavimus.* Entsprechend läßt er die Soldaten bei der Kaisererhebung des Sohnes des Macrinus rufen: *Antoninum nobis di dederunt. puer Antoninus dignus imperii.*[3] Bei der Wahl des Probus sagt er:[4] *quasi divino nutu undique ab omnibus adclamatum est: Probe Auguste, dii te servent!*, und nachher legt er einem Senator die Worte in den Mund: *dis immortalibus gratias et prae ceteris Iovi Optimo, qui nobis principem talem, qualem semper optabamus, dederunt.*[5] Im selben Vorstellungskreis bewegen sich die Panegyriken auf Konstantin; „für uns haben die unsterblichen Götter dich gewählt"[6] oder „durch himmlische Wahl wurdest du zum Heile des Staates berufen".[7] Des Konstantin Wahl aber stellt sich für den Kirchenhistoriker Eusebius so dar, daß er Herrscher wurde und Augustus von den Heeren, ja noch viel früher als dies vom Allherrscher Gott ausgerufen. Dadurch gewann Konstantins Wahl neben der besonderen Heiligung und ihrer Zielsetzung zum Schutze der Kirche für Eusebius auch den Anspruch auf Ausschließlichkeit seiner Herrscherstellung; denn Licinius ist nur von Menschen gewählt, auch wenn es die Wahl durch andere Augusti war, und daher mangelte ihm der eigentliche Grund, die wirkliche Legitimation für die Kaiserstellung.[8] Konstantin selbst aber bekannte sich früh zu

---

[1] v. Max. et Balb. 2, 10.

[2] v. Maxim. 15, 7.

[3] v. Ant. Diad. 1, 8.

[4] v. Probi 10, 4.

[5] v. Probi 12, 1.

[6] Paneg. V (VIII) 13, 1 S. 199, 1 *nobis – te principem di immortales creaverunt.*

[7] Paneg. VI (VII) 7, 5 S. 206, 14 *caelestibus suffragiis ad salutem rei publicae vocabaris.*

[8] Euseb. hist. eccl. VIII 13, 14 Κωνσταντῖνος εὐθὺς ἀρχόμενος βασιλεὺς τελεώτατος καὶ Σεβαστὸς πρὸς τῶν στρατοπέδων καὶ ἔτι πολὺ τούτων πρότερον πρὸς αὐτοῦ τοῦ παμβασιλέως θεοῦ ἀναγορευθείς. Vgl. Vita Constantini I 24 Κωνσταντῖνον – ἄρχοντα καὶ καθηγεμόνα τῶν ὅλων θεὸς ὁ τοῦ σύμπαντος

einer solchen Auffassung; schrieb er doch an Aelafius von sich als dem, dessen Sorge die höchste Gottheit durch ihren himmlischen Befehl die Leitung aller irdischen Dinge anvertraut habe.[1] Hier mag dann auch darauf hingewiesen sein, daß Konstantin auch sonst davon spricht, daß es die Gnade der Gottheit sei, die er als mitwirkend bei all seinem Tun empfindet und wünscht, wenn er z. B. in einem Erlaß sagt: *ita mihi summa divinitas semper propitia sit et me incolumem praestet, ut cupio.*[2] Wie sehr dieser Kaiser sich in die Gedanken von einem besonderen Begnadetsein hineinversetzt hat, zeigt uns die Darstellung eines in Wien aufbewahrten Goldmedaillons aus den Jahren zwischen 330 und 333, das den Konstantin zeigt, wie ihn die vom Himmel aus einer Wolke kommende Hand Gottes krönt, während des Kaisers Rechte nach oben weist.[3] Das ist der sinnfällige Ausdruck dafür, daß die Kaisergewalt von Gott verliehen und der Kaiser *a deo coronatus* ist, was dann späterhin zu einem Prädikat der christlichen Herrscher werden konnte.

Damit war die Anknüpfung an die eine Entwicklungslinie, an die auch den Christen mögliche Vorstellung vom Kaiser von Gottes Gnaden vollzogen. Und es bleibt nur zu fragen, wieso der christliche Bischof so ohne weiteres und ohne auf Widerstreben in der christlichen Welt rechnen zu müssen eine solche Ansicht vertreten konnte und wie zugleich die christlichen Untertanen des Konstantin und seiner Nachfolger, ohne daran Anstoß zu nehmen, das festgewordene Zeremoniell und was damit zusammenhing mitmachen konnten. Trotz aller Gegensätze und Widerstände, die zwischen dem werdenden Christentum und dem römischen Staat vor allem gegen die durch den Kaiserkult bedingten Forderungen immer wieder zutage traten, und trotz aller mitunter sehr schroffen Formen, in denen sich diese Ablehnung äußerte, blieb von vornherein stets die Forderung lebendig, die

---

κόσμου πρύτανις δι' ἑαυτοῦ προεχειρίζετο, ὡς μηδένα ἀνθρώπων μόνου τοῦδε τὴν προαγωγὴν αὐχῆσαι. τῶν ἄλλων ἐξ ἐπικρίσεως ἑτέρων τῆς τιμῆς ἠξιωμένων.

[1] Ziwsa, Ausg. des Optatus Milev. CSEL 26, S. 206, 13 ff. *cuius curae* (summa divinitas) *nutu suo caelesti terrena omnia moderanda commisit.* Vgl. Kaniuth 81.

[2] Cod. Theod. IX 1, 4 vom 17. Sept. 325.

[3] Alföldi II 55, Abb. 6.

Paulus im Römerbrief 13, 1 f. auf die Formel gebracht hatte: ein jeder sei untertan der obrigkeitlichen Gewalt; denn es ist keine Gewalt ohne von Gott, die bestehende aber ist von Gott verordnet. Wer sich also der Obrigkeit widersetzt, der hat sich gegen Gottes Verordnung aufgelehnt. Und neben ihr stand das Wort im 1. Petrusbrief 2, 17: Fürchtet Gott, ehret den Kaiser,[1] mit einer Anknüpfung an Sprüche 24, 21: Mein Sohn, fürchte den Herrn und den König, aber zugleich mit einer bedeutsamen Abwandlung, die den Kaiser von der Gottheit absetzte. Und so oft auch das Jesuswort:[2] Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, von den Christen in seiner scharfen Trennung gefaßt und gebraucht wurde, es stellte ebenso die Anerkennung der Kaisergewalt dar wie auch jenes andere Wort an Pilatus:[3] Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben her gegeben wäre, die kaiserliche Gewalt als von Gott gewollt und gegeben anerkannte. Das alles war ein schon dem jüdischen Glauben vertrauter Gedanke[4] und konnte um so leichter von den jungen christlichen Gemeinden übernommen und vertreten werden. Früh zeigte die Liturgie der römischen Gemeinde die Wirkung solcher Anschauung im Gebet. „Laßt uns gehorsam sein", heißt es im Clemensbrief an die Korinther,[5] „deinem allmächtigen herrlichen Namen, unseren Herrschern und Führern auf Erden. Herrschergewalt (τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας) hast du ihnen gegeben, o Herr, kraft deiner hochherrlichen, unsagbaren Macht, damit wir erkennen die Herrlichkeit und Ehre die du ihnen verliehen hast, und wir ihnen untertan seien, in nichts deinem Willen zuwider." Das Gebet war freilich das einzige, was die Christen im Rahmen des Kultischen zur Kaiserehrung beitragen konnten, und so betet Clemens weiter:

[1] Adolf von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums[4] I 274.

[2] Matth. 22, 21. Marcus 12, 17. Lukas 20, 25.

[3] Johannes 19, 11: vgl. N. H. Baynes, CAH XII 699.

[4] Vgl. z. B. Daniel 2, 37 f. Weisheit 6, 4. Vgl. Josephos bell. Iud. II 8, 7. Eine richtungweisende Abhandlung für diese Fragen haben wir bei Franz Joseph Dölger, Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden. Antike und Christentum III, 1932, 117 ff.

[5] ep. 1 ad Cor. 60, 4 ff. F. X. Funk, Patres Apostolici[2], 1901, 178 ff. Dölger a. a. O. 118 f. L. Biehl (s. o. S. 48, 3), 33.

„Verleihe ihnen, o Herr, Gesundheit und Frieden, Eintracht und Stetigkeit, damit sie untadelhaft führen die Herrschaft, die du ihnen gabst."[1] Daneben traten die Christen mit aller Schärfe dagegen auf, daß der Kaiser ein Gott sei. So will Theophilos von Antiochia den Kaiser zwar ehren in dem Bewußtsein, daß er von Gott bestellt ist, trennt aber scharf das Gebet zu Gott, das προσκυνεῖν αὐτῷ, von dem Gebet für den Kaiser, vom εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτοῦ. Der Kaiser ist ihm ein Mensch, von Gott an seinen Platz gestellt, nicht damit er angebetet werde, sondern gerecht richte; ihm ist ja in einer gewissen Art und Weise von Gott die Verwaltung anvertraut. Im übrigen weist er darauf hin, auch der Kaiser wolle ja nicht, daß seine Statthalter Kaiser genannt werden. Er schließt unter Hinweis auf Sprüche 24, 21 f.: Ehre den Kaiser, indem du ihm Liebe entgegenbringst, ihm untertan bist und für ihn betest.[2] Und diese Haltung läßt sich erkennen bis herunter auf die Zeit der letzten großen Christenverfolgung, bei deren Bereinigung Galerius in seinem Toleranzedikt das Fürbittegebet der Christen als Dank für seinen Gnadenerweis forderte: *unde iuxta hanc indulgentiam nostram debebunt deum suum orare pro salute nostra et rei publicae et sua.*[3] Hatte schon Theophilos auf Gott als den, der die Kaisergewalt verleiht, hingewiesen und neben ihm auch Irenaeus,[4] so wird der Gedanke mit einer stärkeren Wendung im Sinne der Gottesgnade bei Athenagoras in seiner Bittschrift an Marc Aurel und Commodus dahin variiert: Euch, dem Vater und Sohn, ist alles untergeben, die ihr von oben die Herrschaft empfangen habt; und der Apologet begründet das noch weiter mit Sprüche 21, 1: des Herrschers Seele ist in Gottes Hand.[5] Es ist übrigens merkwürdig

[1] Weitere Beispiele zum christlichen Gebet für den Kaiser: Tertullian Apol. 30. 39. Arnobius adv. nationes IV 36. Euseb. hist. eccl. VII 1. Vgl. Harnack, Mission I 308. Dölger 120. Biehl 30 ff.

[2] Theophil. ad Autolycum I 11. Migne P. Gr. VI, 1041 A. S. 344 f. Maranus. Dölger 119 f.

[3] Lactantius de mort. persec. 34, 5; vgl. Euseb. hist. eccl. VIII 17, 1.

[4] adv. haeres. V 24 1–3. Dölger 121 mit dem Hinweis auf weitere Beispiele bei E. Seeberg in E. Klostermann-E. Seeberg, Die Apologie der heil. Katharina. Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft I 3, 1924. 80 ff.

[5] suppl. 18 ὑμῖν πατρὶ καὶ υἱῷ πάντα κεχείρωται, ἄνωθεν τὴν βασιλείαν

genug, daß fast zwei Jahrhunderte später Themistios zum Beweis, daß für das Herrscheramt der zentrale Punkt seine Verbindung mit der Gottheit sei, denselben, wie er sagt, „assyrischen" Spruch heranzieht,[1] wie übrigens auch sein etwas jüngerer Zeitgenosse Gregor von Nazianz.[2] Doch kehren wir zu den Apologeten zurück, so finden wir bei Tertullian das Bemühen, gewissen Vorwürfen gegen die Christen damit zu begegnen, daß er sagt, der Christ sei keines Menschen Feind, geschweige denn der des Kaisers, weiß er doch von ihm, daß er von seinem Gott eingesetzt werde – *quem sciens a deo suo constitui* – und er ihn deshalb notwendigerweise lieben, achten und ehren und sein Wohlergehen wünschen solle mit dem gesamten Römerreich, solange die Welt stehe. „Wir ehren also den Kaiser", fährt er fort, „so wie es uns erlaubt ist und wie es ihm dienlich ist, als Menschen, der nach Gott der zweite ist und alles, was er ist, von Gott erhalten hat, und allein an Gott gemessen geringer. Das wird er auch selbst wollen. So nämlich ist er größer als alle, dieweil er nur geringer ist als der wahre Gott allein. So ist er sogar größer als die Götter selbst, dieweil auch sie selbst in seiner Gewalt sind."[3] Wenn Plinius der Ältere in der Dedikation seiner Naturgeschichte an Titus sagen konnte:[4] *Te quidem in excelsissimo humani generis fastigio positum – religiose adiri etiam a salutantibus scio*, und später ein Panegyriker, auch vom menschlichen Standpunkt ausgehend, den Konstantin rühmen konnte, daß er die Kaiser aller Zeiten so sehr überrage, wie die anderen Principes von den Privatpersonen, also von ihren Untertanen, in weitem Abstand standen,[5] so ist in den Worten des christlichen Apologeten mit

εἰληφόσι – βασιλέως γὰρ ψυχὴ ἐν χειρὶ θεοῦ, φησὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα. Vgl. Harnack, Mission I 276, 1.

[1] or. VII (15). or. XIX (35) p. 107, 10. 278, 29 Dindorf. Richard Laqueur, Das Kaisertum und die Gesellschaft des Reiches, in: Probleme der Spätantike, 1930, 13.

[2] or. XXXVI 11 Migne P. Gr. XXXVI 277 C.

[3] Tert. ad Scapulam 2 *Colimus ergo et imperatorem sic quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a deo secundum et quicquid est a deo consecutum et solo deo minorem. Hoc et ipse volet. Sic enim omnibus maior est, dum solo vero deo minor est. Sic et ipsis diis maior est, dum et ipsi in potestate sunt eius.* Dölger 121, 11.

[4] Nat. hist. pr. 11.

[5] Paneg. IV (X) 1, 1 S. 156, 26 f. *qui tantum ultra omnium saeculorum principes eminet quantum a privatis ceteri principes recesserunt.*

ihrem Vergleich von Gott und Kaiser die Erhabenheit des Herrn der römischen Welt nur noch anschaulicher zum Ausdruck gebracht. Und obwohl Tertullian sich noch nicht vorzustellen vermochte, daß ein Kaiser auch Christ sein könne,[1] ist ihm doch auch dort, wo er diesen Gedanken verfolgt, der Kaiser der zweite nach Gott: *ideo magnus est, quia caelo minor est –. Inde est imperator unde et homo antequam imperator, inde potestas illi unde et spiritus.*[2] Ja in dem Bewußtsein, der Kaiser sei von Gott gesetzt, wagt er die Behauptung, der Kaiser sei mehr der unsrige, weil er von unserem Gott eingesetzt ist: *noster est magis Caesar, a nostro deo constitutus.*[3] Freilich, wenn das Gewissen den gläubigen Christen zur Ablehnung von Forderungen, die mit dem Kaiserkult gegeben waren, zwang, da hatte umgekehrt das *Deus maior est, non imperatores*[4] einen anderen Klang. Dennoch bleibt auch verfolgenden Kaisern gegenüber die Gewißheit, daß Gott sie bestellt habe. Dionysios von Alexandria sagt einmal in diesem Sinne: nicht alle beten alle Götter an, sondern die einzelnen etliche, an die sie glauben. Wir also verehren den einen Gott, den Schöpfer aller Dinge, der auch die Kaiserherrschaft den gottgeliebtesten Augusti Valerianus und Gallienus übertragen hat, und ihn beten wir an und bitten ihn beständig für ihre Herrschaft, daß sie unerschüttert bleibe.[5] Vorher hatte Origenes in seiner Schrift gegen Celsus zwar dessen Beweisführung für die göttliche Einsetzung des Kaisers bekämpft, die dieser mit dem Homervers[6] „einer sei König, dem's schenkte der Sohn des verschlagenen Kronos" gestützt hatte, war aber ebenso sicher, daß es Gott sei, der Könige einsetze und absetze (Daniel 2, 21) und zur rechten Zeit auf Erden einen tüchtigen Herrscher er-

[1] Tert. Apolog. 21 *et Caesares credidissent super Christo si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.* Vgl. Harnack, Mission I 308, 3.

[2] Apolog. 30. Dölger 121, 11,

[3] Ebenda 33. Harnack 308 f.

[4] Passio Saturnini 11, S. 419 Ruinart; vgl. Dölger 122, 11c.

[5] Euseb. hist. eccl. VII 11, 8 ἡμεῖς τοίνυν τὸν ἕνα θεὸν καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων, τὸν καὶ τὴν βασιλείαν ἐγχειρίσαντα τοῖς θεοφιλεστάτοις Οὐαλεριανῷ καὶ Γαλλιήνῳ Σεβαστοῖς, τοῦτον καὶ σέβομεν καὶ προσκυνοῦμεν, καὶ τούτῳ διηνεκῶς ὑπὲρ τῆς βασιλείας αὐτῶν, ὅπως ἀσάλευτος διαμείνῃ, προσευχόμεθα.

[6] Ilias II 205 εἷς βασιλεύς, ᾧ ἔδωκε Κρόνου πάις ἀγκυλομήτεω.

wecke (Sirach 10, 4). Die Christen heben also zwar den Beweis aus Homer auf, nehmen aber die göttliche Vorsehung in betreff der Kaisermacht wohl in acht und halten fest an dem Satz, ehret den Kaiser.[1] So erweist sich auch für die christliche Vorstellung die Autorität des Kaisers als von Gott gewollt, als charismatisch. Und diese Auffassung berührte sich eng mit der der heidnischen Zeitgenossen, die in einem bei Artemidor überlieferten Sprichwort, worauf F. J. Dölger hingewiesen hat,[2] τὸ κρατοῦν δύναμιν ἔχει θεοῦ, „Herrschergewalt hat Gottes Macht", eine Formulierung fand. Dasselbe besagt ein von ihm angezogener Papyrus[3] τί θεός; τὸ κρατοῦν. τί βασιλεύς; ἰσόθεος, „Was ist Gott? Das Herrschende. Was ist der König? Gottähnlich", wenn wir nicht doch gottgleich übersetzen müssen. Diese letzte Konsequenz konnten die Christen nicht ziehen, und solange die Kaiser Heiden waren, werden sie schwerlich in ihrem Wirken eine besondere Begnadung im Sinne der Heiligung gesehen haben. Das aber wurde in dem Augenblick anders, als mit Konstantin ein christlicher Herrscher der Welt gebot. Auf ihn konnte nun im vollen Umfang und mit all ihren Auswirkungen dieselbe Ideologie angewendet werden, mit der vom Gottesgnadentum her der Monarch über das Menschenmaß hinausgehoben worden war. Freilich bleibt damit für alle Folgezeit die Forderung verbunden, daß der Kaiser Schutzherr des Christentums sei und sich als im rechten Glauben begründet erweise. So war für Eusebius Konstantin Christi Freund, dem die Herrschergaben von oben verliehen sind und der sich zur Bekundung seiner begnadeten Herrscherkraft mit einem eigentlich nur Gott zukommenden Titel Basileus nennen darf.[4] In dem von Eusebius geschilderten einheitlichen Weltregiment Gottes, des eigentlichen Großkönigs, in welchem Christo von seinem Vater die Ausübung der Herrschergewalt übertragen ist, die er aber nur im himmlischen

[1] Orig. c. Celsum VIII 68 το μὲν Ὁμηρικὸν καταλύοντες δόγμα, τὸ δὲ θεῖον περὶ βασιλείας τηροῦντες καὶ τὸ τὸν βασιλέα τιμᾶν φυλάττοντες.

[2] Antike und Christentum III 128 ff. Artemidor Oneirokritika II 36 u. 69 S. 135, 22 ff. u. 161, 13 ff. Hercher.

[3] Pap. Heidelberg. Inv. 1716 ed. F. Bilabel, Philologus 80, 1925, 339.

[4] Euseb. Tricennatsrede 2 S. 199, 6 f. Heikel ‹ὁ› δὲ τούτῳ φίλος, ταῖς ἄνωθεν βασιλικαῖς ἀπορροίαις χορηγούμενος τῷ τε τῆς θεικῆς ἐπηγορίας ἐπωνύμῳ δυναμούμενος, μακραῖς ἐτῶν περιόδοις τῶν ἐπὶ γῆς κρατεῖ. Straub 123.

Reich ausübt, wird der Kaiser auf Erden eine Art Statthalter des Großkönigs οἷα μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος.[1] Ohne hier weiter auf die damit gegebene politische Theologie des Eusebius eingehen zu wollen,[2] sei zusammenfassend nur einmal mehr darauf verwiesen, wie durch ihn die Auffassung von der göttlichen Berufung des Kaisers in einer Art und Weise zum Ausdruck gekommen war, die von da ab und auf die Dauer der Überzeugung vom Gottesgnadentum des christlichen autokratischen Herrn des Weltkreises zur Anerkennung brachte.

Das christliche Kaisertum von Gottes Gnaden und die Nachwirkungen aus der Zeit des Gottkaisertums

Neben dem siegreichen Christentum, das seinem Dank für den kaiserlichen Schutz auch in der Betonung der gottbegnadeten Würde des Monarchen Worte verlieh, standen auch Vertreter des Heidentums, die nach wie vor derselben Gewißheit Ausdruck gaben. Auf Stellen aus der Historia Augusta hatten wir schon hingewiesen.[3] Ammianus Marcellinus gesellt sich zu ihnen, wenn er berichtet, Constantius II. sei bei der Proklamierung seines Vetters Julian zum Caesar in dem Augenblick, als er seinen Wunsch vor die versammelten Soldaten brachte, mit dem Zuruf unterbrochen worden, dies sei der höchsten Gottheit Entscheidung und nicht eines menschlichen Verstandes – *arbitrium summi numinis id esse non mentis humanae*.[4] Und der in Paris von den Truppen zum Augustus ausgerufene Julian ruft in seiner Ansprache ihnen in die Erinnerung, wie er durch den Willen des Himmels ihrem Schutz anvertraut worden sei.[5] Die Gedanken aber, welche der Historiker die Bevölkerung von Konstantinopel beim Einzug des Augustus Julian hegen läßt, gipfeln darin, daß

[1] Ebenda 7 S. 215, 31. Vgl. A. von Harnack, Christus praesens – Vicarius Christi, Sitzber. Preuß. Akad. Phil.-hist. Kl. XXXIV, 1927, 436 f.

[2] Dazu besonders Straub 118 ff.; Konstantins christliches Sendungsbewußtsein, Das neue Bild der Antike II, 1942, 388 ff.

[3] Siehe o. S. 53 f.

[4] XV 8, 9.

[5] XX 5, 4 *vixdum adultiscens specie tenus purpuratus, ut nostis, vestrae tutelae nutu caelesti commissus.*

er die Herrschaft, durch einen Wink des Himmels ihm bestimmt, ohne irgendeine nachteilige Folge für den Staat übernommen habe.[1] Als nach Jovians Tod die anfangs uneinigen Großen des Reichs sich schließlich auf die Wahl des Valentinian I. zusammenfanden, ist der neue Kaiser *nulla discordante sententia numinis adspiratione caelestis electus*.[2] Diesen aber läßt Ammian bei der Ernennung seines Sohnes Gratian zum Mitaugustus dem versammelten Heere sagen, den Gratian wolle er zum Mitkaiser nehmen, wenn der himmlischen Gottheit gnädiger Wille und die Zustimmung der Soldaten der Liebe des Vaters die Unterstützung verleihe.[3] Der Redner Themistios formulierte diese Auffassung von der Kaiserbestellung in seiner Rede vor Valens dahin: „Glaubet nicht, daß die Soldaten die Herren einer solchen Wahl seien. Von oben kommt vielmehr die Stimme der Berufung, von oben wird die Wahl des Herrschers durch den Dienst der Menschen bewirkt."[4] Er sah auch in der Wahl eines Mitregenten durch den regierenden Herrn den Ausdruck des göttlichen Willens, so für Theodosius I. „Von oben kommt die eigentliche Wahl; es verkündet aber Gratianus die Wahl von oben."[5] Und Libanios läßt den Konstantin durch seines Vaters Vorschlag und durch göttlichen Wink erhoben werden – παραλαβὼν τοίνυν τὰ πράγματα γνώμῃ τε πατρικῇ καὶ θείῳ νεύματι.[6] Auch die Ausrufung Julians in Paris ist ihm Gottes Werk, der die Soldaten, ohne daß sie zuvor etwas erwogen hätten, dazu antrieb und so der Zuruf der Überlegung zuvorkam; und die Übergabe und Annahme der Kaiserkrone lagen beide in der Götter Ratschluß.[7] Julian selbst beruft sich in seinem Bericht

[1] XXII 2, 5 *principatum denique deferente nutu caelesti absque ulla publicae rei suscepisse iactura.*

[2] XXVI 1, 5.

[3] XVII 6, 8 *Gratianum – in augustum adsumere commilitium paro, si propitia caelestis numinis vestraeque maiestatis voluntas parentis amorem iuverit praeeuntem.*

[4] or. VI (14) S. 87, 16 ff. Dindorf. W. Stegemann, RE VA 1659, 26 ff. Straub 76.

[5] or. XVI (30) S. 252, 21 ἄνωθεν αὐτὴ κάτεισιν ἡ ψῆφος. κηρύττει δὲ Γρατιανὸς τὴν ἄνωθεν ψῆφον. R. Laqueur (s. o. S. 58, 1) 13, 2.

[6] or. LIX 18. Bd. IV 217, 11 f. Förster.

[7] or. XII 59, Bd. II 30, 19 ff. θεὸς μὲν ἐξώρμησεν ἐκείνους οὐδὲν προεσκεμμένους, ἀλλ' ἐφθασε τὸν λογισμὸν ἡ φωνή.

über die Pariser Vorgänge darauf, Zeus, an den er sich im Gebet gewendet habe, habe ihm zum Nachgeben und zur Annahme den Weg gewiesen.[1]

Des Himmels Eingreifen in die Pläne und Absichten des Constantius II. ist dann für Libanios ein Beweis, daß er θεοφιλής, von Gott geliebt, ist.[2] Fast noch deutlicher kommt das in christlichen Äußerungen zum Ausdruck, wobei aber der θεοφιλέστατος βασιλεύς zugleich auch der εὐσεβέστατος sein soll.[3] Eben weil Constantius sein Herrscheramt durch Christus verliehen bekommen hatte, war nach Athanasios' Ansicht seine Verantwortung der Kirche gegenüber besonders groß.[4] Ja in einem Brief des Ossius von Corduba, den uns Athanasios überliefert,[5] wird geradezu ausgesprochen „Dir hat Gott die Herrschaft eingehändigt, uns hat er die Belange der Kirche anvertraut" – σοὶ βασιλείαν ὁ θεὸς ἐνεχείρισεν, ἡμῖν τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπίστευσε – und damit zuerst das „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" zugunsten der kirchlichen Rechte in Anwendung gebracht mit Berufung auf eine göttliche Willensmeinung.[6] Die in Mailand 355 versammelten Bischöfe erinnerten denselben Kaiser daran, wer ihm das Reich gegeben habe und es wieder nehmen könne.[7] Nachher in Ariminum schrieben die Bischöfe an ihn von den *tempora, quibus pietas tua ⟨a⟩ deo patre per deum et dominum nostrum Iesum Christum regendi orbis accepit ⟨facultatem⟩*.[8] Das Synodalschreiben der Synode von Aquileia an Gratian, Valentinian II. und Theodosius vom Jahre 381, als dessen Verfasser Ambrosius von Mailand zu gelten hat, beginnt nach der Adresse mit den Worten *benedictus Deus pater domini Iesu*

---

[1] ep. ad Athen. 11. 284 C S. 366, 9f. Hertlein. I 232, 14 ff. Bidez; vgl. Ammian. Marc. XX 5, 10.

[2] or. LIX 74. Bd. IV 245, 3 ff.

[3] Athanas. apol. ad Constantium 1 f. Migne P. Gr. XXV 596 A, 597 A. K. F. Hagel, Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius, Diss. Tübingen 1923, 51 ff., bes. 54 u. 62.

[4] apol. ad. Const. 10. 12. 35. 608 B. 609 B. 641 C.

[5] Athanas. Hist. Arianorum ad monachos 44. Migne P. Gr. XXV 745 D.

[6] Vgl. Erich Caspar, Geschichte des Papsttums I, 1930, 180.

[7] Athanas. Hist. Arian. 34. 732 Cf. Vgl. B. J. Kidd, A History of the Church II, 1922, 125, 5.

[8] Hilarius Pictav. Col. Antiar. Paris. Ser. A V 2, CSEL LXV 81, 7 ff.

Christi, qui vobis Romanum imperium dedit; et benedictus dominus noster Iesus Christus unigenitus Dei filius, qui regnum vestrum sua pietate custodit, apud quem gratias agimus vobis, clementissimi principes, quod et fidei vestrae studium probavistis, hatten sie doch die Synode einberufen lassen.[1] Hier haben wir alles vereinigt, Gott als Schöpfer ihres Kaisertums, Christus als Schirmherrn ihres Reiches und den rechten Glauben der Kaiser als Voraussetzung dafür. Ähnlich werden wir danach zu verstehen haben, was in einem anderen Schreiben der genannten Synode in der Anrede der Kaiser mit *dilecti deo patri et filio eius domino nostro Iesu Christo* zusammengefaßt erscheint.[2] Der Mailänder Bischof konnte ein andermal als Gesandter vor dem Usurpator Magnus Maximus auf dessen Frage, durch wessen Wohltat er seinen Kaiser Valentinian II. für ihm gleichberechtigt halte, die Antwort erteilen, durch die des allmächtigen Gottes, der dem Valentinian die Herrschaft, die er ihm gegeben, erhalten hat.[3] Wohl konnte auch Ambrosius einem Kaiser die Gnadenerweise Christi vorhalten, um ihn auf den rechten Weg christlicher Pflicht zu weisen, und dabei Christus selbst sprechen lassen: *Ego te de fratribus tuis minorem elegi et de privato imperatorem feci. Ego de fructu seminis tui in sede imperiali locavi.*[4] Aber nachher ist ihm Theodosius I., dem diese Mahnung gegolten hatte, wieder der Beweis von Gottes Fürsorge für das Reich, hat er doch einen solchen Fürsten und Vater von Fürsten erwählt,[5] und Honorius wird dahin apostrophiert, Dich hat darum dein Vater zum Kaiser gemacht, der Herr bestätigt, daß du nicht allein dem Vater dienest, sondern den Befehl über alle führest.[6] Wenn so der christliche Bischof der Überzeugung vom Gottesgnadentum der Kaiser Worte verlieh und sein jüngerer Zeitgenosse Augustin als rückschauender Historiker in der ganzen

[1] Ambrosius ep. 10.

[2] Ambros. ep. 12, 1.

[3] Ambros. ep. 24, 3 *Cuius, inquit, beneficio aequali? Respondi: Omnipotentis Dei, qui Valentiniano regnum, quod dederat, reservavit.*

[4] ep. 40, 22; vgl. 41, 25.

[5] ep. 62, 6 *Vere Dominus propitius est imperio Romano; quandoquidem talem principem et parentem principum elegit.*

[6] de obitu Theodosii 55 *denique ideo te imperatorem pater fecit, Dominus confirmavit, ut non soli militares patri, sed omnibus imperares.*

Kaiserreihe Gottes Vorsehung am Werke sah,[1] so entsprach dem wieder die Auffassung der Kaiser selbst; hat doch Theodosius I. auf den Erstlingsmünzen seines zum Augustus erhobenen Sohnes Arcadius wieder die Bekrönung durch Gottes Hand anbringen lassen,[2] und Honorius schrieb einmal an seinen Bruder, durch Religionswirren könne der allmächtige Gott, selbst der Schöpfer ihrer Herrschaft und der Lenker des Staates, den er ihnen anvertraut habe, erzürnt werden.[3] Eine solche Selbstaussage finden wir auch von Magnus Maximus, der freilich als Usurpator endete, bei Sulpicius Severus.[4] Als Martin einer Einladung dieses Kaisers zur Tafel nicht folgen wollte, weil er zwei Kaiser der Herrschaft beraubt habe, hielt ihm Maximus entgegen, er habe nicht von sich aus die Regierung übernommen, habe vielmehr die ihm von den Soldaten nach Gottes Wink übertragene Regentenpflicht mit den Waffen verteidigt. Ja er beruft sich dabei, und das ist von besonderem Interesse, darauf, Gottes Wille scheine dem nicht abgeneigt zu sein, in dessen Hand mit so unglaublichem Erfolg der Sieg geblieben sei. Und Martin ließ sich überzeugen. Hier haben wir einmal auch einen Beweis dafür, daß des Kaisers Sieg die Sicherheit seines Bewußtseins, der Gottbegnadete zu sein, verstärkt.

Trotzdem ging auch im 4. Jahrhundert die Vorstellung vom Gottkaiser noch nicht ganz verloren, auch wenn uns solche Beispiele nur noch selten begegnen. Wir sehen davon ab, daß natürlich die heidnischen Panegyriker noch weithin an den herkömmlichen Formeln festhielten, obwohl auch bei ihnen in manchem

---

[1] de civ. dei V 21 *non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi Deo vero, qui dat felicitatem in regno caelorum solis piis, regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil iniuste placet,* mit V 19 *talibus tamen dominandi potestas non datur nisi summi Dei providentia, quando res humanas iudicat talibus dominis dignas.*

[2] Alfoldi II 56.

[3] Ep. imper. (Avellana) 38, 4 CSEL XXXV 86, 5 ff.: *ipse auctor nostri imperii et rei publicae, quam nobis credidit, gubernator omnipotens deus.*

[4] Vita Martini 20, 3 *cum Maximus se non sponte sumpsisse imperium adfirmaret, sed inpositam sibi a militibus divino nutu regni necessitatem armis defendisse, et non alienam ab eo Dei voluntatem videri, penes quem tam incredibili eventu victoria fuisset.*

der Wandel spürbar wird, der sich in Konstantin vollzogen hatte.[1] Immerhin muß des Kaisers Wollen, der zwar für seine Familie, für die gens Flavia, noch einen Tempel in Hispellum in Umbrien zu errichten erlaubte,[2] aber dabei ausdrücklich gebot, daß dieses seinem Namen geweihte Heiligtum durch keinerlei abergläubischen Schwindel befleckt werde,[3] zu einer gewissen Vorsicht mahnen. Denn *superstitio* ist für ihn ebenso der heidnische Kultbrauch, vor allem das Opfer, wie für seine Söhne, wenn sie geboten *cessat superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*[4] oder *omnis superstitio penitus eruenda sit.*[5] Aber dennoch wurde er gelegentlich als *deus praesentissimus* gefeiert,[6] und das hinderte nicht, daß der Prokonsul Hierokles auf einer Inschrift für Constantius und Constans sich als der alleweg ihrer Gottheit ergebene bezeichnete.[7] Und ein Theodosius I., der wahrlich nicht weniger als Valentinian II. den Ehrentitel Christianissimus[8] verdiente, ließ es sich gefallen, daß ihn Pacatus in seinem Panegyricus als Gott pries: *deum dedit Hispania quem videmus.*[9] Vielleicht demselben Kaiser widmete Vegetius seine Epitoma rei militaris und konnte immerhin darin sagen,[10] sobald der Kaiser den Augustusnamen empfange, sei ihm wie dem gegenwärtigen, körperlichen Gott getreue Huldigung zu leisten. Doch fährt er dann fort, Gott diene ja ein Privatmann oder Inhaber einer Dienststelle, wenn er den getreulich liebe, der auf Gottes Veranlassung die Herrschaft führe. Und vorher ist vom Eid der Soldaten die Rede, den sie bei Gott, Christus und dem Heiligen Geist und bei des Kaisers Majestät

[1] J. Maurice, Les discours des Panegyrici Latini et l'évolution religieuse sous le règne de Constantin, Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres 1909. Straub 99.

[2] CIL XI 5265 = Dessau 705 *ea observatione perscripta, ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiose superstitionis fraudibus polluatur.*

[3] Vgl. Hans Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche III, 1938, 140.

[4] Cod. Theod. XVI 10, 2.

[5] Ebenda 10, 3.

[6] Paneg. VI (VII) 22, 1 S. 218, 15; vgl. 9, 4 f. S. 207, 27 ff.

[7] Suppl. Epigr. Gr. VII 256 διὰ παντὸς καθωσιωμένος τῇ θ(ε)ιότητι αὐτῶν.

[8] Ambros. ep. 17.

[9] 4, 5 S. 93, 11.

[10] 2, 5 *Nam imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda devotio. – Deo enim vel privatus vel militans servit, cum fideliter eum diligit qui Deo regnat auctore.*

schwören, die nächst Gott vom Menschengeschlecht geliebt und verehrt werden müsse.[1] So scheint denn doch alles in allem genommen hier eben mit der Aussage vom Kaiser als dem Nächsten nach Gott in einer gewissen Übersteigerung doch letzten Endes nichts anderes als die in ihm wirkende Gottesgnade zum Verständnis gebracht werden zu sollen, und sie geht in die Reihe derer ein, welche im Inhaber der Kaisermacht eine über alles erhabene Größe anerkennen. Damit trifft eine Äußerung des Bischofs Optatus von Mileve zusammen. Er wirft dem Donatus, welcher Geschenke des Kaisers Constans an die Kirchen zurückgewiesen und dabei jenes berühmte Wort, „was hat der Kaiser mit der Kirche zu tun?" – *quid est imperatori cum ecclesia?*[2] – geprägt hatte, vor, er wolle sich über den Kaiser erheben. Da über dem Kaiser nur Gott allein steht, der den Kaiser gemacht hat, hatte Donatus, dieweil er sich über den Kaiser erhebt, gleichsam schon die Grenzen des Menschentums verlassen, so daß er sich fast für Gott, nicht für einen Menschen hielt, indem er dem nicht die Ehrerbietung bezeugte, der nach Gott von dem Menschen gefürchtet wurde.[3]

Mit solchen Aussagen über die Erhabenheit der kaiserlichen Majestät fassen wir die Stimmungslage einer Ideologie, von der aus die Ehrung des Kaisers weiter in den überkommenen Formen erfolgen konnte, die zuvor dem ἰσόθεος, dem gottgleichen Herrscher, zuteil geworden und von ihm gefordert worden waren, vorausgesetzt aber, daß sich damit nicht doch etwas von heidnischer Superstition vermischte. Gewisse Bedenken klingen wohl bei den Kirchenvätern an, ob mit der Fortführung des Zeremoniells nicht doch ein Allzuviel des Übermenschlichen verehrt zu sein scheine. Augustin geht einmal auf solche Fragen ein, wo er das Opfer als Gott allein zustehend behandelt; er findet, vieles von der Verehrung Gottes sei auch für menschliche Ehren angemaßt, sei es infolge einer allzu großen Erniedrigung oder einer

[1] *iurant autem per deum et Christum et sanctum Spiritum et per maiestatem imperatoris, quae secundum deum generi humano diligenda est et colenda.*

[2] Opt. Milev. III 3 CSEL XXVI 73, 20.

[3] Ebenda S. 75, 10 ff. *et cum super imperatorem non sit nisi solus deus, qui fecit imperatorem, dum se Donatus super imperatorem extollit, iam quasi hominum excesserat metas, ut prope se deum, non hominem aestimaret non reverendo eum, qui post deum ab hominibus timebatur.*

verderblichen Schmeichelei, doch immer noch so, daß sie, denen solches angetragen werde, als Menschen gelten, von denen es heiße, man müsse sie verehren und scheuen und, wenn ihnen viel gewährt wird, auch adorieren.[1] Hier scheint doch noch spürbar zu werden, daß in manchen kirchlichen Kreisen die Zeremonie der Proskynese, der *adoratio*, bei der sich ursprünglich eben doch die Vorstellung vom göttlichen Kaiser eingestellt haben mochte, beanstandet wurde. Es ist bezeichnend, daß Ambrosius einmal daran erinnert, Konstantins Mutter Helena habe im Diadem ihres Sohnes einen der Nägel vom Kreuz Christi anbringen lassen, damit das Kreuz Christi in den Herrschern die kniefällige Verehrung erfahre, *ut crux Christi in regibus adoretur*.[2] So ist ihm die Adoratio nicht eine Ungehörigkeit, sondern Frömmigkeit, wenn sie der heiligen Erlösung dargebracht wird – *non insolentia ista, sed pietas, cum defertur sacrae redemptioni*.[3] Andererseits erscheint im Osten einem Johannes Chrysostomos die Zeremonie durchaus als selbstverständlich, und man hat von einer zum mindesten an religiöse Verehrung grenzenden Einstellung gegenüber der Person des Kaisers gesprochen,[4] wenn dieser sonst keineswegs allzu unterwürfige Bischof einmal erklärte, man dürfe ebensowenig den Leib des Herrn mit einem durch Schwören befleckten Munde empfangen, wie man den kaiserlichen Purpur mit unreinen Händen berühren würde.[5] Größer als der Kreis derer, die zur Begrüßung des Kaisers zugelassen wurden, *qui adorandi principis facultatem meruerunt*,[6] war die Zahl der

[1] de civ. dei X 4 *Multa denique de cultu divino usurpata sunt, quae honoribus deferrentur humanis, sive humilitate nimia sive adulatione pestifera; ita tamen ut quibus ea deferrentur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi, si autem multum eis additur, et adorandi.*

[2] de obitu Theod. 48.

[3] Vgl. Batiffol 17 f. Karl Voigt, Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit, 1936, 86.

[4] Voigt a. a. O.

[5] Johannes Chrys. hom. 11, 5, de statuis ad populum Antiochenum Migne, P. Gr. XLIX 126. Voigt a. a. O. Brehier 56. Zur adoratio vgl. auch André Grabar, L'empereur dans l'art byzantin, 1936, 85 ff. Treitinger 84 ff. William T. Avery, The *adoratio purpurae* and the importance of the imperial pourple in the fourth century of the Christian era. Memoirs of the American Academy in Rome 1940, 66 ff.

[6] Cod. Theod. VI 13, 1.

Untertanen, die gegebenen Falles den Kaiserbildern ihre Verehrung zu erweisen hatten. Gelegentlich stoßen wir auch hier auf einen Einspruch. Wenn freilich Johannes Chrysostomos Anlaß nahm, nach der Einweihung eines Bildes der Kaiserin Eudoxia, das in der Nähe der Sophienkirche errichtet wurde, seinem Groll über die störende Festfeier durch eine heftige Predigt Luft zu machen,[1] so galt das nicht dem Brauch als solchem, sondern nur den Begleitumständen. Anders liegt die Sache bei den grundsätzlichen Einwänden des Hieronymus; er sah in der Verehrung der Kaiserbilder etwas, was vor Zeiten die drei frommen Männer nach Gottes Gebot dem König Nebukadnezar verweigert hatten.[2] Im allgemeinen aber hatte sich die Kirche mit dem Brauche abgefunden. Ohne Bedenken spricht Ambrosius von Bildern der Kaiser aus Erz und Marmor, die von den Menschen adoriert werden.[3] Theodosius I. aber erwähnt in einem Erlaß Säulenhallen und öffentliche Plätze, wo nach Brauch Kaiserbilder geweiht werden.[4] Wenn ein Menschenalter später sein gleichnamiger Enkel eine Verfügung erlassen mußte, welche den Statthaltern auftrug, bei Errichtung von Statuen und Bildern die anspruchsvolle Übersteigerung der Adoratio zu unterlassen – *adsit iudex sine adorationis fastigio* –, und wenn der Kaiser wünschte, daß durch Aufstellung der Bilder aus Anlaß von Spielen die Anwesenden die in der Tiefe ihres Herzens und Gemütes begründete Verehrung vor der Kaisermacht bezeugen – *in animis concurrentum mentisque secretis nostrum numen et laudes vigere demonstrent* –, während eine den Menschenrang übersteigende Verehrung der höchsten Macht vorbehalten werden müsse – *ex-*

[1] Sokrates hist. eccl. VI 18, 1 ff. Sozomen. hist. eccl. VIII 20, 1 ff. Theophan. a. 5898 S. 79, 4 ff. de Boor. Johannes Chrys. hom. in decoll. S. Ioan. Bapt. Migne P. Gr. LIX 485 f., dazu O. Seeck, Untergang V 583 zu 365, 11; anders über die Frage der Echtheit der Predigt Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. III² 327, 3.

[2] Hieron. in Daniel. III 18. Migne P. L. XXV 530 C; ebenso Sulpicius Severus Chron. II 5, 1 ff. Johannes Chrys. de laud. Pauli Apost. Migne P. Gr. L 507 f. Brehier 59 ff. Vgl. Kruse (s. o. S. 36, 3), 35 ff. Kaniuth 46.

[3] Ambros. Hexaemeron VI 9, 57 *sola aere fusa principum capita et ducti vultus de aere vel de marmore ab hominibus adorantur.*

[4] Cod. Theod. XV 7, 12 = Cod. Iust. XI 41, 4 von 394. Batiffol 18 f.; vgl. Johannes Chrys. De mundi creat. VI 5 Migne P. Gr. LVI 489.

cedens cultura hominum dignitatem superno numini reservetur,[1] – so wandte er sich gegen ein Übermaß, ohne daß in der Praxis eine wesentliche Änderung eingetreten wäre. Wir müssen dazu an einen Bericht des Philostorgios[2] erinnern. Er macht in seiner Kirchengeschichte der christlichen Bevölkerung von Konstantinopel den Vorwurf, daß sie dem Bild Konstantins auf der Porphyrsäule sogar Opfer darbrächten, es durch Kerzen und Weihrauch ehrten und Gebete davor verrichteten wie vor einem Gott. Möglicherweise liegt hier eine Übertreibung vor, aber ein Tatbestand auffälliger Ehren muß dem zugrunde gelegen haben. Theodoret[3] sah auch in solchen Ehren Gottes Willen mit dem Hinweis auf 1. Sam. 2, 30, wer mich ehrt, den will ich auch ehren.

Je stärker das Heidentum zurückgedrängt wurde, desto leichter und unbekümmerter scheinen sich die christlichen Untertanen und die Kaiser selbst an den herkömmlichen Brauch im Zeremoniell und in Ehrenprädikaten gehalten zu haben, so sehr auch gerade darin Nachklänge des früheren Gottkaisertums fortlebten. So hatten Konstantin und seine Nachfolger an der Verwendung des Nimbus als auszeichnenden Merkzeichens für die kaiserliche Majestät festgehalten. Natürlich war jetzt darin kein Hinweis auf die Göttlichkeit mehr möglich, doch blieb von vornherein der Nimbus Ausdruck der übermenschlichen Stellung des Monarchen und konnte zugleich Abglanz der besonderen Heiligung des Gottbegnadeten werden, wie dann ja um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts der Nimbus schlechthin zum Symbol der Heiligkeit werden konnte.[4] Im Rahmen einer solchen Entwicklung ist durchaus begreiflich, daß dann erst recht an der Bezeichnung einer solchen Heiligung durch sacer keinerlei Anstoß mehr genommen wurde. Denn auch hier müssen sich zeitenweise Bedenken geregt haben. Man hat mit Recht darauf hin-

[1] Cod. Theod. XV 4, 1 vom 5. Mai 425, dazu den Kommentar von Gothofredus; vgl. Bréhier 62 f.

[2] hist. eccl. II 17 S. 28, 4 ff. Bidez οὗτος – καὶ τὴν Κωνσταντίνου εἰκόνα, τὴν ἐπὶ τοῦ πορφυροῦ κίονος ἱσταμένην, θυσίαις τε ἱλάσκεσθαι καὶ λυχνοκαίαις καὶ θυμιάμασι τιμᾶν καὶ εὐχὰς προσάγειν ὡς θεῷ – τοὺς Χριστιανοὺς κατηγορεῖ.

[3] hist. eccl. I 34, 2 f. S. 90, 9 ff. Parmentier τὰ νῦν περὶ τὴν ἐκείνου θήκην καὶ τὸν ἀνδριάντα γινόμενα βλέπων πιστευσάτω τοῖς γεγραμμένοις – τοὺς δοξάζοντάς με δοξάσω –.

[4] Vgl. K. Keyßner, RE XVII 617 § 21 Bréhier 66.

gewiesen,[1] daß auf der Synode von Aquileia 381 Ambrosius es vermied, das allgemein übliche *sacrae* für das Kaiserschreiben, das den Zusammentritt der Bischöfe befohlen hatte, zu gebrauchen; er sagt *scriptum imperiale* oder *imperatoris praeceptum*,[2] während sein Gegner Palladius nach der Verlesung des Kaiserbriefes von *lectio sacra* spricht.[3] Zur Zeit der großen ökumenischen Konzilien des 5. Jahrhunderts ist von einer solchen Scheu nicht mehr viel zu spüren.[4] Das dafür im griechischen Osten gebräuchliche θεῖα γράμματα konnte dann auch zu der Wendung *divinae litterae* führen.[5] Möglicherweise war in den Anfängen der christlichen Kaiserzeit gerade dieses Wort *divinus* und ebenso *divus* noch nicht so verblaßt; denn es fällt auf, daß die herkömmliche Bezeichnung der kaiserlichen Familie als *domus divina* nach Konstantins Zeit verschwindet,[6] dann aber noch im Lauf des 4. Jahrhunderts *divinus* im Wechsel mit *sacer*[7] wieder Eingang findet. Wir sehen dabei davon ab, daß Symmachus in einem Brief von *divinae litterae* schreibt.[8] Aber auch die Kaiserkanzlei des Gratian wendet sich gegen Falschmünzer *qui sacri oris imitator et divinorum vultuum adpetitor venerabiles formas sacrilegio eruditus inpressit*.[9] Im 5. Jahrhundert ist dann die Verwendung von *divinus* im Sinne von „kaiserlich" durchaus fest geworden. Theodosius II. redet von Tribunen *qui – divinis epulis adhibentur*,[10] und im Protokoll über die Einführung des Codex Theodosianus in der westlichen Reichshälfte durch Valentinian III. ist von *manu divina* die Rede.[11] Besonders häufig ist das Wort unter Theodosius II. gebraucht, auch hier noch manchmal zum Wechsel im Ausdruck mit sacer, so *non sacra adnotatio*,

[1] Batiffol 26.
[2] Gesta conc. Aquil. 2 und 7.
[3] Ebenda 6.
[4] Vgl. Mansi IV 1110 A. 1111 D. 1118 D. 1346 A. V 278 D. 283 C. 779 D. VI 466 B. 586 B. 594 A. 622 A. 795 A. VII 87 A. 356 A. Schwartz I[1] 8 Index S. 46. II VI Index S. 145.
[5] Mansi V 958 E. 959 C.
[6] Batiffol 23 mit E. Beurlier, Le culte impérial 284.
[7] Vgl. Treitinger 41 f. Batiffol 23 ff. Bréhier 49 f.
[8] ep. I 45, 2 S. 38, 28 Seeck.
[9] Cod. Theod. IX 38, 6 von 381.
[10] Cod. Theod. VI 13, 1 von 413.
[11] Gesta senatus 3 S. 1, 23 Mommsen.

non divina pragmatica habeat locum,[1] aber viel öfters allein und mit deutlicher Zurückdrängung von *sacer*; denn neben *divina pragmatica* in Nov. Th. I 1, 5; V 2, 1; VIII pr.; XIX 2 steht nur einmal *sacra pragmatica* XVII 1, 3. Daneben ist von der *divina nostri numinis domus* die Rede (XIX pr.) oder vom Procurator *divinae domus* (XXIII 1),[2] wozu der *divinarum comes domorum* unter Kaiser Zenon herangezogen werden kann (Cod. Iust. I 49, 1 pr.), auch *aula divina* kommt vor (Nov. Th. VII 1 pr.), ferner *divina lex* (XXV 8), *divinum oraculum* (VI 4; XVII 2, 5), *divinis mandatis* (XXIV 2), *divina promulgatione* (XXV 1), *divino responso* (IV 1), ja auch das *divinum consilium principis* (V 1, 2).[3] Gelegentlich wird es auch in der Kanzlei Valentinians III. benützt, wo freilich sacer weitaus häufiger vorkommt, z. B. *divina moderatio* (Nov. Val. X 2), *domus divinae praedia* (XIII pr. XXXIV 3; vgl. XIII 5). Auch Justinus I. spricht von *divinis iussionibus* (Cod. Iust. V 27, 7, 1), *divina sanctio* (VII 63, 4) und sagt *divinitus fuisse dispositum* (XII 19, 13 pr.); *divina constitutio* verwendet Justinian I. (VI 58, 15 pr.). Anastasius sprach in einem Schreiben (sacra) an Papst Hormisdas selbst von seinen *divinae litterae*[4] und sein Nachfolger von *divini apices*,[5] was wir schon in einem Schreiben des Papstes Felix an Kaiser Zenon für das griechische διὰ θείων ὑμῶν συλλαβῶν, lateinisch *per divinos apices serenitatis vestrae*[6] wiedergegeben finden, und vorher παραινεῖ ταῖς θείαις συλλαβαῖς, *monet divinis syllabis* in einem Briefe der Pulcheria.[7] Daneben findet sich ebenfalls in Theodosius II. Zeit nicht selten *divalis*, so *divalia responsa* (Cod. Theod. VI 32, 1 = Cod. Iust. XII 25 [26], 1), *divalia scita* (VII 4, 30 = XII 37, 13), *constitutiones divales* (Nov. Theod. I 1, 3),

[1] Nov. Theod. VI 4; vgl. XXIV 2 *nec sacra adnotatione nec lege pragmatica divinisve mandatis.*

[2] Vgl. Nov. Theod. VII 1, 1 *conductores – domorum divinarum.*

[3] Vgl. auch die θεία ὑποσημείωσις, die *divina adnotatio* (*subscriptio*) desselben Kaisers in Mansi VI 765/66 B. 823/24 D.

[4] Ep. imp. (Avellana) 125, 8 CSEL XXXV 539, 14. Thiel, Ep. Roman. pontif. S. 763, 5.

[5] Ebenda 143, 2 S. 587, 24. Thiel S. 831.

[6] Mansi VII 1053/54 D. Vgl. auch Euagrios hist. eccl. III 4 S. 103, 27 Bidez/Parmentier.

[7] Mansi VI 511/12 B. Schwartz II^{I} 3 S. 128, 12 f. II^{V} S. 7, 36.

iussa divalia (V 1, 4), *divalia beneficia* (VII 1, 2),[1] *divalia statuta* (XXVI 5), *lex divalis* (XXII 2, 1 = Cod. Iust. X 35, 2),[2] *divalis sanctio* (XVII 2, 4), das sich auch bei Valentinian III. nachweisen läßt (Nov. Val. VIII 1, pr.) und außerdem *divalia constituta* (XXXV pr.), nachher bei Maiorian wieder *divalis constitutio* (Nov. Maior. VI 8), wie auch Justinian I. von der *divalis constitutio Leonis* spricht (Cod. Iust. V 9, 10 pr.) oder Justinus I. von *divalia consulta* (VI 23, 23). Hier mag auch an die freilich seltenere Verwendung von *caelestis* erinnert sein, z. B. *consulta caelestia* bei Theodosius I. (Cod. Iust. I 40, 8) oder *caeleste oraculum* des Theodosius II. (Cod. Iust. I 2, 10).

Kein Wunder, daß der Kaiser unentwegt als θειότατος βασιλεύς, als *sacratissimus* oder *divinissimus imperator* apostrophiert wird.[3] Dabei ist beachtlich, daß Theodosius II. auch in Briefen Valentinians III. und der Galla Placidia als *domine sacratissime* angeredet wird[4] oder in dem seiner Tochter Eudoxia als *domine sanctissime*.[5] Wie sehr in bestimmten Zusammenhängen dabei natürlich θεῖος von θεός abgesetzt erscheinen mag, so wenn von dem Konzil von Chalkedon als von τῇ ἐν Καλχηδόνι κατὰ βούλησιν θεοῦ καὶ θέσπισμα θεῖον συναθροισθείσῃ[6] oder lateinisch *voluntate dei et sacra* oder *divina praeceptione congregatae*[7] gesprochen wird, wurde doch auch θειότης, *divinitas*, als Prädikat des Kaisers gebraucht. Der Klerus von Konstantinopel schrieb an Theodosius II., τὴν ὑμετέραν ἐκδυσωποῦμεν θειότητα.[8] Und Valentinian III. sprach zwar in dem erwähnten Brief an seinen Mitaugustus und

[1] Bei der Aufnahme in Cod. Iust. III 25, 1, 2 ist dafür *sacra beneficia* gesetzt.

[2] So auch Nov. Severi II.

[3] Z. B. Mansi VI 589/90 B. D. 601/2 A. 645 A. 825/6 A. C. 935/6 B. VII 169/70 B. 171/2 B. 507/8 B. Schwartz I^{I} 4 S. 44, 27. 67, 5. II^{VI} Index S. 144.

[4] Leo ep. 55 f. Mansi VI 50 B f. 51 D. Migne P. L. LIV 859 A. 861 B. Schwartz II^{III} S. 14, 9. 14, 36.

[5] Leo ep. 57. Mansi 55 A. Migne 863 B. Schwartz a. a. O. 15, 23.

[6] Mansi VI 1005 B. 1012 B. Schwartz II^{I} 2 S. 15, 33. 17, 13.

[7] Ebenda 1006 B. 1011 B; vgl. 1021 C. 1029 C. 1096 E, während in 1097 A und sonst, wenn das Konzil selbst von sich spricht, nur θέσπισμα steht. Schwartz II^{I} 2 S. 20, 18. 23, 8; S. 42, 5. II^{III} 2 S. 28, 6. 30, 18. Migne 859 B.

[8] Schwartz I^{I} 3 S. 49, 31.

Schwiegervater davon, man müsse der wahren Gottheit, *verae divinitatis*, τῆς ἀληθοῦς θειότητος, Rechnung tragen, konnte aber dann fortfahren *ad perfectiorem agnitionem vestrae divinitatis direximus et gesta*, πρὸς δὲ τελείαν διδασκαλίαν τῆς σῆς θειότητος.[1] Ja Theodosius II. sprach von sich selbst als von *divinitas nostra*[2] oder kleidete ein Lob in die Worte τῆς ἡμετέρας θειότητος ἐπαινούσης μὲν ἀναγκαίως τοὺς ἐπὶ προθυμίᾳ θαρροῦντας.[3] Ebenso hat die griechische Fassung eines Briefes der Pulcheria ὁ θειότατος καὶ ἡμερώτατος βασιλεὺς ὁμόζυγος τῆς ἐμῆς γαληνότατος καὶ ἡ ἡμετέρα θειότης und bemerkenswerterweise lateinisch *sacratissimus et mansuetissimus imperator, nostrae tranquillitatis coniunx, et nostra serenitas*[4] und dann weiterhin einen Hinweis auf ein Schreiben ihres kaiserlichen Gemahls τὰ τῆς αὐτοῦ θειότητος γράμματα, *litterae divinitatis eius*. In Verfügungen des Kaisers Zenon heißt es *adorata nostrae divinitatis purpura* (Cod. Iust. XII 29, 2) oder *qui a nostra divinitate probatorias consequuntur* (XII 35, 17), und Justinian I. ist in Cod. Iust. V 16, 26 von seiner eigenen Kanzlei als *divinus imperator* bezeichnet. Entsprechend sind dann die Herrscher als *divinitas* angeredet worden, so Leo I. wiederholt in dem Schreiben eines Mönches,[5] und schon vorher galt die Anrede τῇ βασιλικῇ θειότητι, wobei die lateinische Fassung einmal *sacratissimo imperatori* und dann *principali serenitati* hat.[6]

Bei diesem Tatbestand nimmt es nicht wunder, daß auch eine andere ursprünglich mit dem Gottkaisertum verbundene Aussage, und zwar zuerst wieder von den Untertanen her auf die christlichen Monarchen übertragen wird, nämlich *aeternus* und

---

[1] Leo ep. 55. Mansi VI 50 D. 52 A. Schwartz II^{III} S. 14, 19. Vgl. Batiffol 24, der auf einen Papyrus vom J. 343 nach Deißmann, Licht vom Osten, 1908, 252 hinweist, wo θειότης ebenfalls für die kaiserliche Majestät gebraucht ist.

[2] Mansi V 567 C.

[3] Schwartz I^{I} 1 S. 73, 3; vgl. 115, 26. 120, 26. I ^{I} 2 S. 8, 21 f. I ^{I} 3 S. 10, 3 f. 32, 9. I ^{I} 4 S. 66, 28.

[4] Mansi VII 509/10 A. Schwartz II ^{I} 3 S. 128, 6; vgl. 135, 19.

[5] Mansi VII 623 ff. Schwartz II ^{V} S. 35, 10. 16. 36. 37, 21. 38, 13. 26.

[6] Mansi VI 760 D. 821 D mit 762 A. 822 D. Schwartz II^{III} 151, 4. 177, 17 mit 134, 28. 166, 22; vgl. II ^{VI} Index S. 144.

aeternitas.[1] Die Senatsakten zur Einführung des Codex Theodosianus erwähnen die *felicitas aeternorum principum* und sprechen vom *aeternus princeps dominus noster Valentinianus*.[2] Aber Theodosius II. spricht ebenfalls vom Geburtstag seines Oheims, *aeterni principis Honorii* (Cod. Theod. VI 4, 30). Ja in seinem Antwortschreiben an Galla Placidia sagt er geradezu *ex litteris tuae mansuetudinis nostra cognovit aeternitas* – ἡ ἡμετέρα αἰωνιότης,[3] während in einem Erlaß *imperialis aeternitas* gesagt wird (Cod. Iust. I 50, 2). *aeternitas nostra* verwendet auch Valentinian III. (Nov. I 3, 3).[4] Ein früheres Beispiel geht schon auf Theodosius I., der vom *adoraturus aeternitatem nostram* reden konnte (Cod. Theod. X 22, 3), außerdem einmal die Kaiserbilder auf Münzen als *aeternales vultus* einführt (Cod. Iust. XI 11 [10], 3), dem *domus aeternalis* (Cod. Theod. V 16, 32) oder *aeternabilis domus* (X 3, 5) unter Honorius entsprechen. Daß mitunter Constantius II. schon *aeternitas mea* verwendete, wissen wir aus Ammianus Marcellinus XV 1, 3, der merkwürdigerweise ihm deshalb Vorwürfe macht: *a iustitia declinavit ita intemperanter ut aeternitatem meam aliquotiens subsereret* und *orbis totius se dominum appellaret*. Denn der ebenfalls heidnische Stadtpräfekt Symmachus trug keinerlei Bedenken, in seinen Relationen den Kaiser als *aeternitas vestra* zu apostrophieren.[5]

Unter solchen Vorgängen ist es begreiflich, daß die verstorbenen Herrscher auch in der christlichen Zeit als *divi* erscheinen, wobei wir hier davon absehen wollen, wieweit wirklich noch eine durch Staatsakt, d. h. Senatsbeschluß vorgenommene Divinisierung erfolgt ist.[6] Theodosius II. faßt die Verfügungen der

---

[1] Batiffol 24 f. F. Cumont (s. o. S. 41, 10), 451 f.

[2] Gesta senatus 2 S. 1, 12. 18 Mommsen. Inschriftliche Beispiele von Constantin bis Honorius in Dessau 8938. 1234. 732 u. 1234. 8974. 5596 u. 8809. 799. Optatus ed. Ziwsa Append. VIII S. 212, 21. Vgl. Pap. Leid. Z, 2 = Wilcken Chrestomathie I[II] 6, 2.

[3] Leo ep. 63. Mansi VI 70A mit 69A. Migne P. L. LIV 878 A. Schwartz II[I] 1 S. 7, 27. III[III] 1 S. 16, 16.

[4] Derselbe auch *nostra perennitas* (Nov. XIII pr.).

[5] rel. II 2. III 3. 7. VI 1. XXXIII 2 S. 280, 7. 281, 11. 30. 285, 11. 306, 4. Vgl. Cumont a. a. O. 451, 1.

[6] Vgl. Batiffol 27 f. Bréhier 39. 49. Herzog-Hauser 852. Treitinger 41.

Kaiser seit Konstantin als *divorum retro principum constitutiones* zusammen (Nov. Theod. II pr.).[1] Derselbe Ausdruck wird auch von Leo I. angewendet (Cod. Iust. VI 61, 5). Hier muß notwendigerweise ein erheblicher Bedeutungswandel angenommen werden, der etwa in der Richtung eines „hochseligen" zu suchen ist, wird doch z. B. neben *divi Constantini temporibus* (Nov. Th. I 3) auch von der *lex divae memoriae Constantini* gesprochen (Nov. Th. V 1, 1), was schon aus Valentinians I. Zeit nachweisbar ist (Cod. Theod. V 13, 3) und weiterhin überwiegt.[2] Doch tritt damit dann *piae memoriae* in Konkurrenz.[3] Immerhin hat man darauf hingewiesen,[4] daß infolge des Bestattungszeremoniells bis weit in die byzantinische Zeit hinein eine Vorstellung, die noch an die Gedankenwelt der wirklichen Konsekration anknüpfte, mitschwingen konnte.

Weiter sehen wir, daß des Kaisers Majestät nach wie vor auch als *numen* gefaßt werden konnte, und zwar auch von den Kaisern selbst. Wieder scheint es auch den christlichen Herrschern zunächst von den Untertanen entgegengebracht worden zu sein, dies in zahlreichen Fällen in des Symmachus Relationen, so *numini vestro ago gratias* (rel. I 3 S. 279, 14 Seeck), *numinis vestri secundo favore* (II 1 S. 280, 3), *dignum est aeternitate numinis vestri* (V 3 S. 285, 4), *beneficia numinis vestri* (VI 1 S. 285, 10), *ex rescripto numinis vestri* (XXXIII 2 S. 306, 5), *parentum numinis vestri divorum principum sanctio* (XXXIX 4 S. 311, 18) und *apud divum atque inclitum Gratianum germanum numinis vestri* (XL 4 S. 312, 14).[5] Schon Theodosius I. redete von sich selbst als *nostrum numen* (Cod. Iust. XII 50, 9) und sein gleichnamiger Enkel wiederholt das öfters, so *numinis nostri auctoritate* (Nov. Th. VII 1, pr.), *nostri numinis clementia* (VII 2, 2), *pro iussu*

[1] Anders formuliert Gesta senatus 4 S. 2, 6 Mommsen *Constantinus inclitus et post eum divi principes* = Cod. Theod. I 1, 5.

[2] Z. B. Nov. Val. XXXV 13. Cod. Iust. IV 35, 23, pr. V 14, 10. 17, 9. 27, 7 *divinae recordationis*. X 32, 61. Vgl. Cassiodor Variae ed. Mommsen, Mon. Germ. Auct. Ant. XII Index S. 536.

[3] Z. B. Iustin. Nov. VII pr. [4] Bréhier 70 f.

[5] Ebenso spricht 418 der Stadtpräfekt Symmachus, der Verwandte des oben genannten Redners (vgl. Seeck, RE IV A 1158, nr. 21), von Honorius *praecepto vestri numinis* ep. imp. (Avellana) 14, 7. 19, 1 CSEL XXXV 60, 12 f. 66, 20.

nostri numinis (XXV 2), *expeditio numinis nostri* (Cod. Iust. I 2, 11 = X 49, 2), und kann einem Gesetzesübertreter androhen *inplacabilem tam supernae maiestatis quam nostri numinis incurret offensam* (Nov. Th. XVII 2, 6). Valentinian III. spricht in der Constitutio de constitutionariis[1] von *numinibus nostris subdita senatus gesta*. Anthemius läßt von einer Bittstellerin, von der es zuvor heißt *preces nostris fundit altaribus*, sagen *exorat nostri numinis maiestatem* (Nov. Anth. I pr. u. 1). Iustin I. verweist auf *nostri numinis responsum* (Cod. Iust. VII 62, 34)[2] und nach Justinian I. ist sein Kodex *dispositione nostri numinis* zustande gekommen, und zwar *a nostro numine mandatis*[3] und die Neuausgabe des verbesserten Kodex ist begründet auf *nostri numinis auctoritate*.[4]

In solchen Selbstaussagen der kaiserlichen Majestät geht die Tradition aus der Zeit des Gottkaisertums in einer Weise weiter, daß Außenstehende, die nicht ohne weiteres darin eine gewisse Übersteigerung des Gottesgnadenbegriffs zu sehen vermochten, geradezu an Selbstvergötterung denken und daran Anstoß nehmen konnten wie jene Gesandten des Attila, als sie beim Mahle ihren König, die Römer ihren Kaiser rühmten, und ihnen der Dolmetscher Bigilas geradezu damit kam, es sei nicht recht, einen Gott und einen Menschen miteinander zu vergleichen, wobei ihm Theodosius II. der Gott und Attila der Mensch war.[5] Noch Jahrhunderte später ließ Karl der Große seine Geistlichkeit nicht nur gegen die Verehrung der Kaiserbilder in Byzanz wettern,[6] sondern auch gegen die heidnischen Schnörkel in der Titulatur.[7]

Andererseits hatte etwa hundert Jahre vor der Bigilasepisode Aphraates, der persische Weise,[8] in seiner 17. Homilie „Über

[1] S. 4, 20 Mommsen.

[2] Vgl. ep. imp. (Avellana) 181, 2 S. 636, 13. Thiel, Ep. Roman. pontif. 909.

[3] Const. Summa (de Iustin. codice confirmando) pr. u. 1.

[4] Const. Cordi nobis est (de emendatione cod. Iust.) 4. Vgl. Batiffol 23.

[5] Petrus Patr. fr. 8 FHG IV 78. 82. Hist. Gr. min. I 290, 12 ff. 297, 19 f. Dindorf. Exc. de legat. I 1 123, 22 ff. 129, 8 f. de Boor.

[6] Libri Carolini II 19 und III 15, Mon. Germ. Concil. II Suppl. S. 79 und 133 f. Voigt, Staat und Kirche 88, 52.

[7] Ebenda I 1. 3 S. 8. 14; vgl. Bréhier 50, 5.

[8] O. Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. IV, 1924, 327 ff.

Christus, daß er der Sohn Gottes ist" dargelegt, daß der Gottesname zweifellos Christus gehöre, aber auch gerechten Menschen zukommen könne. Dabei steht auch für ihn die Gewißheit im Vordergrund, daß Gott der wahre Herrscher sei, er aber doch den Menschen die Herrschaft übereinander zulasse. Und während Gott so die Prosternation als Verehrung zukommt, gibt er doch wieder zu, daß die Menschen sich durch diese in der Welt untereinander ehren. Ja Aphraates konnte fortfahren „siehe die Barmherzigkeit unseres guten Schöpfers, der den Menschen nicht verweigert den Gottesnamen und den Namen der Prosternation und den Königsnamen und den Herrschernamen".[1] Ausgangspunkt für seine Darlegung ist die Gewißheit, daß die bestehende Herrschergewalt gottgewollt ist. Und offenbar war er von da aus sogar bereit, auch an dem für den Herrscher üblichen Gottesnamen nicht allzusehr Anstoß zu nehmen. Ob jedoch im christlichen Römerreich irgendwann und irgendwie ähnliche Erwägungen aufgetaucht sind, wissen wir nicht zu sagen, obwohl anknüpfend an das Evangelium Johannis 10, 34 ff.[2] vielleicht eine Möglichkeit dazu bestanden haben könnte. Jesus verteidigt sich dort gegen den Vorwurf der Juden, er treibe Gotteslästerung, weil er, ein Mensch, sich zum Gott mache, mit einem Zitat aus Psalm 82, 6: Steht nicht geschrieben in eurem Gesetz „Ich habe gesagt: Ihr seid Götter"?, und er fährt fort: So er die Götter nennet, zu welchen das Wort Gottes geschah – sprecht ihr denn zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: „Du lästerst Gott", darum daß ich sage „Ich bin Gottes Sohn"? Aber freilich konnte eben dann nach diesen Worten Jesu kein anderer Mensch etwa auch in diesem Sinne Gottes Sohn sein. Und dennoch hat wenigstens der zitierte Psalm eine Rolle gespielt, aber nicht zur Erhöhung der Kaiser, sondern der Kleriker. Rufinus läßt in seiner Kirchengeschichte[3] den Konstantin zu den

[1] G. Bert, Aphrahats des persischen Weisen Homilien, Texte u. Unters. III 3, 1888, 282. F. J. Dölger, Antike und Christentum III 126.

[2] Auf diese Stelle machte mich mein Kollege Hermann Sasse aufmerksam.

[3] Hist. eccl. I 2 *Vos etenim nobis a Deo dati estis dii et conveniens non est ut homo iudicet deos, sed ille solus, de quo scriptum est: Deus stetit in synagoga deorum* (sic!), *in medio autem deos discernit* (Psalm 82, 1); s. o. S. 9, 4.

Vätern von Nicaea sprechen: „Ihr seid uns von Gott als Götter gegeben, und es gehört sich nicht, daß ein Mensch Götter richte, sondern der allein, von dem geschrieben steht: Gott steht in der Gemeinde der Götter, und inmitten der Götter richtet er."[1] Das Selbstbewußtsein derer, die in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat schon im 4. Jahrhundert diese angeblichen Worte des ersten christlichen Kaisers erfanden, schreckte also nicht vor dem Götternamen zurück, der freilich in einer Stelle der Schrift verankert war. Und ohne Bedenken benützte Gregor d. Gr. diese Erzählung, als er den Kaiser Maurikios, der durch einen Erlaß den Geistlichen zu nahe zu treten schien, zur schuldigen Achtung vor den Klerikern bewegen wollte.[2] Ob man daraus, daß die Kirche in ihrem Interesse den Satz verwendete, schließen darf, er sei vielleicht auch einmal auf den Kaiser angewendet worden, mag man fragen, ohne daß man eine sichere Antwort wird erwarten dürfen. Jedenfalls konnte der christliche Kaiser eben nicht Gott sein, und eine noch so hoch gesteigerte Aussage wie die oben erwähnte des Vegetius[3] konnte also nur dem *tamquam praesenti et corporali deo* gelten. Und die Worte eines Epigramms auf den Tod des Theodosius II. an seine Gemahlin Eudokia:[4] als Mensch ist er gestorben, doch er lebt als Gott – τέθνηκεν ὡς ἄνθρωπος, ἀλλὰ ζῇ θεός, die im ersten Teil irgendwie an einen Brauch bei der Verkündigung vom Hingang eines Kaisers anzuknüpfen scheinen,[5] können doch wohl nur in dem Sinne verstanden worden sein, daß das Göttliche in ihm unsterblich sei, das Göttliche in ihm, das in seiner Kaiserstellung den gottgewollten Ausdruck gefunden hatte.

Immerhin hat man den Nachweis versucht, daß kein Geringerer als Konstantin I. selbst sich wenigstens als Christus gleich empfunden habe und nach seinem Tod habe begraben und ver-

---

[1] Voigt, Staat und Kirche 93.

[2] Reg. Gregor. I. V 37, Mon. Germ. Epist. I 318, 15 ff., der auch Exodus 22, 8. 28 für seine Beweisführung heranzog: *nam in divinis eloquiis sacerdotes aliquando dii, aliquando angeli vocantur.*

[3] Siehe o. S. 66.

[4] Anthologia Gr. I Jacobs nr. 105. Bréhier 71.

[5] Konstantin. Porphyrog. de caerim. I 93 S. 426, 15 f. Bonn. ὁ δεσπότης ἡμῶν, ὡς ἄνθρωπος, ἐτελεύτησεν.

ehrt sein wollen nicht anders als der Sohn Gottes.[1] Und wer an solchen Folgerungen festhalten will, wird sich schwerlich durch die beachtlichen Gründe, die man dagegen vorgebracht hat,[2] bis ins letzte überzeugen und von der Meinung abbringen lassen, daß in des Kaisers Wünschen trotz aller Demut, die sein christliches Bewußtsein von ihm forderte, nicht doch noch etwas mitschwang, das ihm freilich die Kirche nicht gewähren konnte. Wohl hatte Konstantin in einem Fall, da ihn ein Bischof auf der Synode in Jerusalem selig pries, weil er im irdischen Leben der unumschränkten Herrschaft über alles gewürdigt worden sei und im künftigen mit Gottes Sohn die Herrschaft teilen werde, nach des Eusebius Bericht[3] mit Widerwillen eine solche Sprache gehört und den Bischof vermahnt, nicht solche vermessene Worte zu wagen, sondern für ihn zu beten, daß er in diesem und im kommenden Leben würdig erfunden werde des Dienstes für Gott. Aber hat nicht Eusebius selbst, abgesehen davon, daß er den der Zeitlichkeit entrückten Kaiser als selig, ja dreimal selig pries,[4] in seinem ganzen Vergleich von des Konstantin Kaisertum mit der Herrschaft des wahren Großkönigs, Gottes, etwas anderes als ein demütiges Dienen gesehen und es ausgesprochen, Gott hat den Seligen, als er noch in unserer Mitte weilte, mit eines Gottes würdigen Ehren erhöht und bei seinem Ende mit auserwähltem Vorrang bei ihm selbst geschmückt?[5] Ja, hat nicht Eusebius in der Tricennatsrede einmal Christus als den Statthalter des wahren Großkönigs eingeführt: ὧν πάντων ὁ βασιλικὸς

[1] August Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche II, 1908, 115f.; vgl. besonders auch W. Weber, Die Vereinheitlichung der religiösen Welt, in: Probleme der Spätantike, 1930, 92.

[2] So schon N. H. Baynes, Constantine the Great and the Christian Church, Proceedings of the British Academy vol. XV, 1931, 94 f. F. J. Dölger, Antike und Christentum III 131, und jetzt Kaniuth, deren Buch eben der Widerlegung der Auffassung vom „Christusgleichen" dienen soll.

[3] Vita Constantini IV 48 S. 137, 16 ff. Heikel τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν τις ἀποτολμήσας εἰς αὐτοῦ πρόσωπον μακάριον αὐτὸν ἀπέφηνεν, ὅτι δὴ κἀν τῷ παρόντι βίῳ τῆς κατὰ πάντων αὐτοκρατορικῆς βασιλείας ἠξιωμένος εἴη κἀν τῷ μέλλοντι συμβασιλεύειν μέλλοι τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ. Vgl. Straub 126 f. Kaniuth 59.

[4] Vita Const. I 9 f. IV 72 S. 11, 21. 12, 23. 147, 24; vgl. Bréhier 42.

[5] Vita Const. I 9, 2 S. 11, 20 ff. θεὸς – καὶ σὺν ἡμῖν ἔτι ὄντα τὸν μακάριον θεοπρεπέσιν ὑψώσας τιμαῖς καὶ τελευτῶντα κοσμήσας ἐξαιρέτοις τοῖς παρ' αὐτοῦ πλεονεκτήμασι.

καθηγεῖται λόγος οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος[1] und nachher schließlich auch im Kaiser eine Größe gesehen, die ebenso auf Erden wie Christus im Himmel eine Art Statthalter des Großkönigs war: ὁ δ' οἷα μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος.[2] So war eben doch Konstantin, und schließlich er als Prototyp des christlichen Herrschers, in seinem irdischen Herrschaftsbereich weitgehend an Christus angenähert und in ähnlichem Sinn wie dieser im himmlischen Reiche selbst Stellvertreter Gottes in den irdischen Aufgaben. Hatte Eusebius in seinem Vergleich den ὕπαρχος eingeführt, was den Praefectus praetorio bedeuten konnte, so wird noch im 4. Jahrhundert der Kaiser in diesem Zusammenhang mit dem Amtstitel, der geradezu den Stellvertreter bedeutete, mit *vicarius* bezeichnet. Wir stoßen in der fälschlich dem Augustin zugeschriebenen Abhandlung Quaestiones veteris et novi testamenti auf den Gedanken, der Herrscher wird auf Erden adoriert wie der Stellvertreter Gottes, Christus aber im Himmel und auf Erden nach seiner Stellvertretung und nach Erfüllung seiner Aufgabe – *rex enim adoratur in terris quasi vicarius dei, Christus autem post vicariam impleta dispensatione adoratur in caelis et in terra*.[3] Wieder ist hier Christus ebenfalls als *vicarius* seines himmlischen Vaters mit demselben Titel benannt.[4] Der Verfasser ist sich darüber klar, daß Gott die Herrscher bestellt, und kann dabei sagen *dei imaginem habet rex*.[5] Andererseits ist wieder für Kyrill von Alexandria in einem Schreiben an Theodosius II. die Macht des Kaisers ein Abbild des himmlischen Reiches.[6] Beides vereint wird dann bei Ennodius in der Lebensbeschreibung des Epiphanius zum Ausdruck gebracht, wo sich als Ausspruch dieses Bischofs vor Anthemius, den er mit Rikimer zu versöhnen gekommen war, findet:[7] Dank sei dem allmächtigen Herrn, der seinen Frieden dem Herzen des Kaisers eingab, von dem er wollte, daß er ganz nach Art der himmlischen Herrschaft

[1] 3, 6 S. 202, 2; vgl. hist. eccl. I 2, 1.

[2] 7, 13 S. 215, 31; vgl. o. S. 61.

[3] CSEL L 91, 8 S. 157, 23; vgl. 106, 17 S. 243, 19 ff.

[4] 109, 21 S. 286, 8 f. *Christus autem vicarius patris est.*

[5] 35 S. 63, 12. Vgl. Voigt, Staat und Kirche 82. 86.

[6] Schwartz I I 3 S. 76, 15 ff.

[7] vita Epiphanii 71, Mon. Germ. Auct. Ant. VII 93, 2 ff. Vogel; CSEL VI 349, 6 ff. Hartel.

Stellvertreter seiner Macht für die Menschen sei – *gratias omnipotenti domino, qui pacem suam principis menti inseruit, quem ad instar superni dominatus vicarium potestatis suae voluit esse mortalibus*. Damit ist der Kaiser in einer Weise an Gott angenähert, daß man versucht sein könnte von Gottähnlichkeit zu sprechen,[1] dies aber letzten Endes doch nicht darf; wohl aber wird dadurch unwiderleglich dargetan, daß auch der Heiligungsgedanke, den wir aus alledem ableiten müssen, dazu führen konnte, daß solche gesteigerten, ja gewagten Prädikate für den Herrscher erträglich empfunden wurden.

Was Konstantin noch abgelehnt hatte, weil er in frommer Scheu in einem Übermaß der Aussagen über seine Herrschergröße vielleicht eine Gefährdung seiner Begnadung erblickt haben mag, hat Leo I., soweit wir sehen, ohne Widerspruch hingenommen. In einem nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Synodalschreiben der Bischöfe von Helenopontus lautet die Adresse *Piissimo et Christianissimo terrae domino possidenti caeleste regnum perpetuo Augusto imperatori Leoni*,[2] und entsprechend in dem gleichzeitigen der Bischöfe von Paphlagonien *Piissimo et Christianissimo amabili imperatori et regnum caelestium possidenti Augusto Leoni*.[3] Wie das aber verstanden wurde, mag das Schreiben aus der Galatia prima zeigen, wo es heißt: Siehe als Marcianus, der Kaiser verehrungswürdiger Erinnerung, zu Gott ging und von Herrlichkeit zu Herrlichkeit von hinnen zog und nach der irdischen Herrschaft das himmlische Reich besaß, da erhob Gott eure Macht als Nachfolger zugleich seines Regimentes und seiner Frömmigkeit.[4] Und wie sich im einzelnen die Vorstellung vom Kaiser bei Gott gestalten konnte, zeigt uns die Antwort der Synode von Isaurien für denselben Leo, wobei freilich auf Konstantin zurückgegriffen wurde. Leo wird gerühmt, weil

[1] So Alexander Schenk Graf von Stauffenberg, Der Reichsgedanke Konstantins, in: Das Reich. Idee und Gestalt, Festschrift für J. Haller, 1940, 78.

[2] Mansi VII 605 D. Schwartz II^{V} S. 84, 12 f.

[3] Mansi V 608 A. Schwartz II^{V} S. 86, 9 f.

[4] Mansi VII 613 A. Schwartz II^{V} S. 90, 6 ff. *ecce enim venerandae memoriae principe Marciano ad deum proficiscente et de gloria ad gloriam demigrante et de terrenis sceptris caeleste imperium possidente vestram potentiam deus evexit regno eius et pietati pariter succedentem.*

er sich diesen zum Vorbild genommen habe, „der mit David als König und Prophet bei Gott steht, mit Petrus aber und Paulus und mit den Donnersöhnen ihnen gleich in der Verkündigung der Wahrheit hervorleuchtet".[1] Man wird doch in alledem das συμβασιλεύειν erblicken dürfen, auch wenn daneben eine andere Auslegung Platz greifen könnte. Jedenfalls war schon vorher für die irdische Herrschaft des Kaisers von einem Mitherrschen mit Christus gesprochen worden, wie ein griechisch erhaltener Brief des Papstes Caelestinus an Theodosius II. zeigt: „Ihr, die ihr Mitherrscher seid mit Christus unserem Gott, dem unumschränkten Herrscher" – ὑμεῖς οἱ τῷ Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ αὐθέντῃ βασιλεῖ συμβασιλεύοντες.[2] Wenn irgend sonst, so kommt auch darin der Gedanke, daß der Kaiser der zweite nach Gott und Christus ist, zum Ausdruck, der anderweitig unverhüllt zutage tritt, so in der Adresse eines Briefes des Sebastianus an Leo I.: *post deum domino totius orbis piissimo et Christianissimo nostro principi Leoni*,[3] wofür eine Bittschrift von Bischöfen der Syria secunda an Justinian I. eine griechische Parallele gibt: Τῷ εὐσεβεστάτῳ καὶ γαληνοτάτῳ ὅλης τῆς οἰκουμένης μετὰ θεὸν δεσπότῃ Φλ. Ἰουστινιανῷ τῷ φιλοχρίστῳ καὶ αἰωνίῳ Αὐγούστῳ.[4] Dabei ist dies alles nur immer fester in dem sicheren Gedanken, ja in dem freudigen Wissen verankert, daß der Kaiser der Erwählte des Herrn ist, berufen als Lenker des Reiches, Wahrer des Rechtes und Schirmer der einheitlichen christlichen Religion.

Selbstaussagen der Kaiser über ihr Gottesgnadentum im 5. und 6. Jahrhundert und der Widerhall in Äußerungen von Bischöfen

Gerade in den Zeiten, da uns immer stärker solche Aussagen begegnen, welche den Herrn des Weltkreises in einer Art gött-

[1] Mansi VII 539 D. Schwartz II V S. 46, 22 ff. *Constantinum – qui cum David quidem sicut rex et propheta stat apud deum, cum Petro autem et Paulo et tonitruis filiis quasi similis eis in praedicationibus veritatis effulget.*

[2] Schwartz I I 7 S. 129, 12 f.

[3] Mansi VII 543 D (vgl. 789 E). Schwartz II V S. 30, 10.

[4] Mansi VIII 979 C f. Schwartz III S. 30, 13 f.

lichen Gloriole erscheinen lassen, mehren sich die Selbstaussagen der Kaiser und solche seiner Untertanen, besonders in kirchlichen Kreisen, die sein Gottbegnadetsein hervorheben und so verdeutlichen,[1] daß auch mit den ersteren, so sehr sie in vergangenen Zeiten Ausdruck des Gottkaisertums sein konnten, nun endgültig eine Umwertung vorgenommen war. Besonders eindrucksvoll und als Ausfluß des Bewußtseins von der staatsrechtlichen Tragweite einer solchen Gewißheit, von Gott an die höchste Spitze der irdischen Macht gestellt zu sein, tritt uns der Hinweis darauf bei neu gewählten Kaisern entgegen. Sie müssen darin eine wesentliche Legitimierung ihres Herrschaftsanspruches gesehen haben. Kaiser Marcianus kleidete das in der Wahlankündigung an den Papst Leo I. in die Worte: *ad hoc maximum imperium venimus dei providentia et electione senatus excellentissimi cunctaeque militiae.*[2] Besonders feierlich mußte dann der Hinweis auf seine Wahl durch Gott wirken, als der Kaiser auf dem Konzil von Chalkedon am 25. Oktober 451 seine Ansprache an die versammelten Bischöfe und Großen des Reiches zuerst lateinisch mit den Worten begann *ubi primum divino iudicio ad imperium sumus electi* und nachher griechisch ἐν προοιμίοις τῆς ἡμετέρας βασιλείας θεία ψήφῳ ἐπ' αὐτὴν αἱρεθέντες.[3] Nach den Akklamationen für den Kaiser kam der Konzilsbeschluß über die Glaubensformel zur Verlesung, wobei der Archidiakon Aetius das Konzil als durch die Gnade Gottes und den Eifer der Kaiser berufen bezeichnete, τῶν ἐκ θεοῦ τὸ πάντων κρατεῖν εἰληχότων βασιλέων – *quibus a deo datum est omnibus imperare.*[4] Nun könnte man vielleicht vermuten, daß diese geflissentliche Betonung etwas Neues gewesen sei, das zwangsläufig durch die Neuwahl eines Mannes, dem nicht seine Geburt Aussicht auf den Thron eröffnet hatte, bedingt war. Wohl gehörte Marcian in der Tat nicht zu

[1] Vgl. dazu meinen Vortrag vom 5. intern. Byzantinistenkongreß in Rom 1936: Das Gottesgnadentum des autokratischen Kaisertums der frühbyzantinischen Zeit, in: Studi Bizantini e Neoellinici V, 1939, 154 ff.

[2] Leo ep. 73. Mansi 94 A. Migne P. L. LIV 899 A. Schwartz II I 1 S. 10, 6 ff. II III 1 S. 17, 19 ff. εἰς τοῦτο τὸ μέγιστον βασίλειον ἦλθον θεοῦ προνοίᾳ καὶ ἐπιλογῇ τῆς ὑπερφυοῦς συγκλήτου καὶ παντὸς τοῦ στρατοῦ. Ps.-Zacharias Rhetor III 1 S. 9, 12 f. Ahrens/Krüger.

[3] Mansi VII 131/2 A. Schwartz II I 2 S. 139, 28. II III 2 S. 150, 12.

[4] Mansi VII 133/4 D. Schwartz II I 2 S. 140, 33. II III 2 S. 152, 23.

denen, die als *divina stirpe progeniti* gepriesen werden konnten.[1] Aber das dynastische Gefühl der Zeit mag schon in seiner Ehe mit der Augusta Pulcheria eine genugsame Verbindung mit dem Hause des Theodosius erblickt haben, ganz abgesehen davon, daß offiziell verlautbart wurde, Theodosius II. habe auf dem Sterbebett ihn zu seinem Nachfolger bestimmt.[2] Dieser Kaiser aber, der schon die dritte Herrschergeneration in der Theodosiusdynastie darstellte, hatte wiederholt auf seine göttliche Berufung hingewiesen; durch die göttliche Vorsehung haben wir die Kaiserherrschaft erhalten, konnte er sagen, βασιλεύειν τοίνυν παρὰ τῆς θείας λαχόντες προνοίας – *imperium ergo divino nutu sortiti*[3] oder ein andermal „von Gott zur Herrschaft bestellt" – βασιλεύειν τεταγμένοι παρὰ θεοῦ.[4] Übrigens hatte gelegentlich Honorius an seinen Neffen die Worte gerichtet *cum favore divino nostrum semper gubernatur imperium*,[5] und in der Antwort des Theodosius II. steht zu lesen: *deus auctor ideo praesules fecit Christianorum principum posteros*.[6] Valentinian III. verkündete im Eingang jener berühmten Novelle, welche dem päpstlichen Stuhl den Jurisdiktionsprimat sicherte:[7] „Sicher liegt für uns und unsere Herrschaft ein einzigartiger Schutz in der Gunst der himmlischen Gottheit, welche zu verdienen hauptsächlich der christliche Glauben und die uns verehrungswürdige Religion förderlich ist." Ein Schreiben des Johannes von Antiochia und seiner Anhänger an Theodosius II. bringt zum Ausdruck, sie seien nach Ephesus

[1] Z. B. für Valentinian II. CIL VIII 10489 mit VIII 12 = Dessau 779.

[2] Auf keinen Fall geht es an, aus der angeblichen Krönung Marcians durch Anatolius einen Beweis für die Notwendigkeit einer besonderen Legitimierung ableiten zu wollen, so E. Stein, Geschichte des spätrömischen Reiches I, 1928, 466, sofern eben diese Krönung, die neuerdings auch G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, 1940, 34 mit 35, 1, zu verteidigen suchte, schwerlich stattgefunden hat; vgl. meine Ausführungen Byzant. Zeitschr. 42, 1943, 101 ff.

[3] Mansi VI 587/8 B. Schwartz II I 1 S. 68, 6 f. II III 1 S. 43, 2.

[4] Schwartz I I 1 S. 115, 4.

[5] Mansi VII 759 B.

[6] Ebenda 759 D.

[7] Nov. Val. XVII pr. *certum est et nobis et imperio nostro unicum esse praesidium in supernae divinitatis favore, ad quem promerendum praecipue Christiana fides et veneranda nobis religio suffragatur.* Vgl. Enßlin, Ztschr. d. Savigny-Stiftung LVII, Rom. Abt., 1937, 374 ff.

berufen von denen, die zum gerechten Regiment von Gott für würdig erachtet, mit dem Steuer des Erdkreises betraut, weise und fromm die Untertanen lenken.[1] Ein anderes Bischofsschreiben spricht von Gott und dem Heiligen Geist, durch dessen Gnade der Kaiser die Herrschaft führe, und von den auserwählten Engeln, die ihn beschirmen.[2] Die Synodica des Helladios von Tarsos an Theodosius II. preist Christus, *qui vos tam pio dignos fecit imperio*.[3] Auch Aussagen wie die vom gottbehüteten Kaiser παρὰ τοῦ δεσπότου θεοῦ φρουρούμενον βασιλέα[4] oder von seinem gottgeweihten Kaisertum – δεόμεθα τῆς τῷ θεῷ ἀνακειμένης ὑμῶν βασιλείας[5] – dürfen wir heranziehen. Und derartiges konnte dann auch in Adressen unter der Titulatur des Kaisers Aufnahme finden, so für Marcian als dem von der unbefleckten Dreieinigkeit bewahrten Herrn und Kaiser[6] τῷ ὑπ' ἀχράντου τριάδος σκεπομένῳ εὐσεβεστάτῳ καὶ φιλοχρίστῳ δεσπότῃ βασιλεῖ Μαρκιανῷ αἰωνίῳ Αὐγούστῳ, oder in einem Brief des Johannes von Antiochia[7] an die von Gott geehrten Kaiser Theodosius und Valentinian τοῖς θεοφιλεστάτοις καὶ εὐσεβεστάτοις βασιλεῦσιν ἡμῶν τοῖς παρὰ τοῦ θεοῦ τετιμημένοις. Ein Diakon Basileios kleidete dasselbe in die Worte: τοῖς εὐσεβεστάτοις καὶ τιμηθεῖσι καὶ τιμωμένοις παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις Χριστιανοῖς βασιλεῦσιν.[8] Auch für Papst Leo I. war der dreieinige Gott Schirmer der Herrschaft des Theodosius II.: *Trinitas, quae vestri est custos imperii*.[9] Voraussetzung bleibt freilich immer die christliche Frömmigkeit und der rechte Glaube der Kaiser, eine Forderung, welche die Bischöfe an ihre kaiserlichen Herren oft genug mit dem Hinweis auf die ihnen zuteil

---

[1] Schwartz I I 3 S. 38, 14 f. συγκληθέντες ὑπὸ τῶν δικαίως βασιλεύειν ὑπὸ τοῦ θεοῦ δοκιμασθέντων καὶ τῆς οἰκουμένης τοὺς οἴακας ἐγχειρισθέντων τῶν σοφῶς καὶ εὐσεβῶς τοὺς ὑπηκόους ἰθυνόντων.

[2] Schwartz I I 7 S. 72, 35 ἐπὶ τοῦ πάντας ἐφορῶντος θεοῦ – καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὗ τῇ χάριτι τὴν βασιλείαν εὐθύνετε καὶ τῶν ἐκλέκτων ἀγγέλων των φρουρούντων ὑμᾶς.

[3] Schwartz I IV S. 204, 35 f.

[4] Schwartz II I 1 S. 154, 18. Mansi VI 768 C.

[5] Schwartz I I 3 S. 33, 15.

[6] Mansi VII 76 C.

[7] Schwartz I I 7 S. 157, 21.

[8] Schwartz I I 5 S. 7, 6.

[9] Leo ep. 43. Mansi VI 10 A. Migne P. L. LIV 823 A. 825 B.

gewordene göttliche Gnade stellten. Und so ist es kein Zufall, wenn wir dem Kaiser von Gottes Gnaden im eigentlichen Wortsinn zuerst in einem Brief Leos I. an die Augusta Pulcheria begegnen, mit einer Mahnung für ihren Bruder Theodosius, er solle nicht den Glauben, in dem er wiedergeboren durch Gottes Gnade regiere, durch Neuerungen verderben lassen – *ut fidem in qua renatus per dei gratiam regnat nulla sineret novitate corrumpi*.[1] Alles das ist Beweis genug, daß die Gedanken der Zeitgenossen schon vor Marcians Wahl um die Vorstellung vom Kaisertum als einer Gnadengabe kreisten. Neu für uns ist also nur, daß Marcian den Hinweis auf die göttliche Vorsehung ausdrücklich in den Rahmen der staatsrechtlich zur Gültigkeit der Wahl erforderlichen Instanzen einbezog.

Marcians Vorgang hat Nachfolger gefunden. Etwas kürzer gefaßt tat dasselbe Kaiser Leo I. Im Zeremonienbuch des Konstantin Porphyrogenetos ist das Zeremoniell bei der Kaisererhebung Leos nach dem Bericht in des Petrus Patricius περὶ τῆς πολιτικῆς καταστάσεως gegeben.[2] Als Leo bei der Torqueskrönung zum Augustus ausgerufen wurde, scholl es ihm entgegen: Leo Augustus, du siegst, du, der Fromme, du, der Erhabene. Gott hat dich gegeben, Gott wird dich schützen; wenn du Christus heilig hältst, siegst du stets. Lange Zeiten wird Leo regieren, Gott wird das christliche Reich umschirmen.[3] In diesen Akklamationen ist kurz und bündig Sinn und Zielsetzung des gottgewollten Kaisertums enthalten. Als dann nach der Krönung der neu gewählte Augustus das Wort ergriff, das heißt genauer, als er durch einen Libellarius zu den Versammelten sprach, verkündete er: „Der allmächtige Gott und eure Wahl, tapferste Kameraden, erwählte mich zum Kaiser des Römerreiches" und als Antwort riefen sie ihm entgegen: „Der dich gewählt hat,

[1] Leo ep. 45 vom 13. Okt. 449. Mansi VI 23 A. Migne P. L. LIV 835 A und in der griechischen Fassung ὡς τὴν πίστιν, δι' ἧς ἀνεγεννηθεὶς διὰ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος βασιλεύει, μηδαμῶς συγχωρήσαι καινισμῷ τινι διαφθείρεσθαι. Mansi VI 21 C. Migne 836 B.

[2] de cacrim. I 91 S. 410 ff. Bonn. Treitinger 9 f.

[3] S. 411, 9 ff. Λέων Αὔγουστε, σὺ νικᾷς, σὺ εὐσεβής, σὺ σεβαστός· ὁ θεός σε ἔδωκεν, ὁ θεός σε φυλάξει· τὸν Χριστὸν σεβόμενος ἀεὶ νικᾷς· πολλοὺς χρόνους Λέων βασιλεύσει· χριστιανὸν βασίλειον ὁ θεὸς περιφρουρήσει.

wird dich behüten; seinen Erwählten wird Gott beschirmen."[1] Bei Leo erscheint dann, soweit wir sehen, zum ersten Male diese Selbstaussage über das Gottesgnadentum auch in seiner Gesetzgebung. In der Novelle de bonis vacantibus[2] lesen wir den Satz: *itaque nos, quibus totius mundi regimen commisit superna provisio, et iuris regulam et aequitatis rationem volumus custodiri.* Im Anschluß daran spricht er zu einer Rückfrage des Kaisers Anthemius, dem er das Kaisertum der westlichen Reichshälfte übertragen hatte, als von unserem Sohn, der um Rat frage, obwohl seiner Frömmigkeit die göttliche Majestät und unsere Wahl die volle Herrschergewalt anvertraut hat – *licet divina maiestas et nostra creatio pietati eius plenam imperii commiserit potestatem.* Damit wird auch im Falle der Kaiserbestellung durch den regierenden Augustus die Mitwirkung des göttlichen Willens herausgestellt. Auch in Leos Worten von der Kaiserstadt Konstantinopel, in der er dank der gnädig gesinnten Gottheit lebe – *urbs regia, in qua nos divinitate propitia degentes* (Cod. Iust. I 12, 6 pr.) –, klingt das Gottbegnadetsein mit an. Maiorianus deutet in seiner ersten Novelle de ortu imperii domini Maioriani Augusti vom 11. Januar 458 ebenfalls auf die gnädig gesinnte Gottheit hin. Er redet den Senat an, wisset, daß ich zum Kaiser gemacht wurde durch die Entscheidung eurer Wahl und durch die Anordnung des tapfersten Heeres, und erwähnt dann die *propitia divinitas*, wobei aber leider der überlieferte Text keine Sicherheit für den ursprünglichen Wortlaut bietet.[3] Ist hier noch nicht mit der im Osten schon hervorgetretenen Bestimmtheit das Kaisertum von Gottes Gnaden in erster Linie in Vordergrund

[1] S. 411, 23 ff. ὁ θεὸς ὁ παντοδύναμος καὶ ἡ κρίσις ἡ ὑμετέρα, ἰσχυρώτατοι συστρατιῶται, αὐτοκράτορά με τῶν τῶν Ῥωμαίων δημοσίων πραγμάτων εὐτυχῶς ἐξελέξατε. – σὺ νικᾷς· ὁ σὲ ἐκλεξάμενος σὲ διαφυλάξει· τὴν ἐκλογὴν ἑαυτοῦ ὁ θεὸς περιφρουρήσει.

[2] Nov. Anthem. III ed. P. M. Meyer S. 206, 4 f. und 6 f.

[3] P. M. Meyer stellte den Text so her: *Imperatorem me factum – cognoscite. Adsit aestimationi omnium propitia divinitas, quae regni nostri augeat pro vestra et publica utilitate successus* (S. 156, 2 f.). Nun hat aber die Handschrift Ψ, der codex Varsoviensis bibl. univers. nr. 480 (Meyer S. L f.) *adscit a aestimationem.* Könnte da nicht ein *adscit autem aestimationem omnium* das Ursprüngliche sein in dem Sinn: es billigt aber die allgemeine Wertschätzung die gnädig gesinnte Gottheit usw.?

gestellt, so ist doch auf jeden Fall auch hier der Gedanke irgendwie lebendig. Im Osten aber geht die Tradition ungebrochen weiter. Als nach Zenons Tod wieder eine Wahl stattfinden mußte, bat das im Hippodrom versammelte Volk die Kaiserin Ariadne um die Bestellung eines rechtgläubigen Augustus und rief dabei den himmlischen Basileus an, er möge ihnen einen irdischen Basileus für die bewohnte Welt geben, der bezeichnenderweise nicht geldgierig sein sollte – βασιλεῦ οὐράνιε, δὸς ἡμῖν ἐπίγειον ἀφιλάργυρον βασιλέα.[1] Der neu gewählte Augustus Anastasius begann seine Ansprache wieder mit einem Hinweis darauf, es sei offenbar, daß Menschenmacht vom Wink und Willen der himmlischen Majestät abhängig sei – δῆλόν ἐστι τὸ ἀνθρώπινον κράτος τῆς ἀνωτάτω δόξης τῷ νεύματι ἀπαρτίζειν.[2] Und darauf nannte er diejenigen, deren Wahl ihn, wenn auch ungern und widerstrebend, die Sorge für das Reich übernehmen ließ, nämlich die Augusta Ariadne mit den Großen, den Senat und das Heer, endlich staatsrechtlich vollkommen korrekt auch die Zustimmung des Volkes, wobei er nochmals als entscheidend die gnädige Milde der göttlichen Dreifaltigkeit hervorhob.[3] Wiederum rief ihm das Volk nach einem allmählich fest gewordenen Zeremoniell *Anastasie Auguste, tu vincas* zu und fuhr mit dem „Gott hat dich gegeben, Gott wird dich beschützen" fort.[4] Man mag hier zum Vergleich die Worte dieses Kaisers an den Papst Hormisdas heranziehen: „Unter des allmächtigen Gottes gnädigem Beistand, das ist unser fester Glaube, muß der Staat behütet und gebessert werden – *deo omnipotente propitio rem publicam et conservandam et meliorandam esse confidimus.*"[5]

---

[1] de caerim. I 92 S. 419, 16 f.

[2] S. 423, 22 ff.

[3] 424, 4 ff. ἐπειδὴ τοίνυν ἐμέ, εἰ καὶ ἄκοντα καὶ ἀναβαλλόμενον, ἡ γαλινωτάτη αὐγούστα Ἀριάδνη τῇ διακρίσει τῶν ὑπερφυεστάτων πρωτευόντων καὶ τῆς ἐνδοξοτάτης συγκλήτου ἡ ἐκλογὴ καὶ τῶν δυνατῶν στρατοπέδων τοῦ τε καθωσιωμένου λαοῦ ἡ συναίνεσις πρὸς τὸ ἀναδέξασθαι τῆς βασιλείας τῶν Ῥωμαίων τὴν φροντίδα, προηγουμένως (oder eher προηγουμένης?) τῆς θείας τριάδος προεχώρησεν, – Zurufe – ὑπόσων μοι βάρος ὑπὲρ τῆς κοινῆς πάντων σωτηρίας ἐπετέθη, οὐκ ἀγνοῶ.

[4] 424, 12 ff. Ἀναστάσιε Αὔγουστε, τοὔμβηκας· εὐσεβῆ βασιλέα ὁ θεὸς φυλάξει· ὁ θεός σε ἔδωκεν, ὁ θεός σε φυλάξει. Vgl. Treitinger 10 f.

[5] Hormisdas ep. 1. Thiel ep. Roman. pontif. S. 741.

Auch Anastasius starb, ohne die Nachfolge geregelt zu haben. So forderte das Volk vom Senat einen Nachfolger mit dem Zuruf „den von Gott gewollten Kaiser für das Heer, den von Gott gewollten Kaiser für den Erdkreis" – τὸν ἐκ θεοῦ βασιλέα τῷ ἐξερχίτῳ, τὸν ἐκ θεοῦ βασιλέα τῇ οἰκουμένῃ.[1] Und gleich nach dem Hingang des Anastasius hatte Justinus zu den versammelten Palasttruppen nach der Meldung vom Tode des Herrschers von ihrer Aufgabe als Wähler gesprochen, sie müßten alle gemeinsam einen Beschluß fassen und den Gott wohlgefälligen und dem Staate nützlichen Mann wählen.[2] Die Wahl fiel nach mancherlei Widerständen und Wirrungen auf Justinus selbst. Auch er begann seine Ansprache als neugekrönter Augustus mit den feierlichen Worten „Durch des allmächtigen Gottes Urteil und durch eure gemeinsame Wahl zur Herrschaft gekommen, rufen wir die himmlische Vorsehung an" – τῇ τοῦ παντοδυνάμου θεοῦ κρίσει τῇ τε ὑμετέρᾳ κοινῇ ἐκλογῇ πρὸς τὴν βασιλείαν χωρήσαντες τὴν οὐράνιον προνοίαν ἐπικαλούμεθα.[3] Unter den darauf einsetzenden Zurufen finden wir neben „Himmlischer Basileus, schirme den irdischen – βασιλεῦ οὐράνιε, σῶσον τὸν ἐπίγειον" auch den „Sohn Gottes, erbarme dich seiner, du hast ihn gewählt – υἱὲ θεοῦ, σὺ αὐτὸν ἐλέησον· σὺ αὐτὸν ἐπελέξω"[4] und weiterhin auch „würdig des Reiches, würdig der Dreifaltigkeit, würdig der Stadt – ἄξιε τῆς βασιλείας, ἄξιε τῆς τριάδος, ἄξιε τῆς πόλεως".[5] Von Justin I. besitzen wir wieder das Schreiben, in dem er dem Papst Hormisdas unter dem 1. August 518 seine Thronbesteigung mitteilte: *sanctitati vestrae*, heißt es dort, *per has sacras declaramus epistolas, quod primum quidem inseparabilis trinitatis favore, deinde amplissimorum sacri nostri palatii et sanctissimi senatus nec non electione firmissimi exercitus ad imperium nos, licet nolentes ac recusantes, electos fuisse atque firmatos*.[6] Und der Kaiser bittet dann um das Fürbittegebet an die himmlische Macht, daß sie

[1] de caerim. I 93 S. 427, 3 f.

[2] de caerim. I 93 S. 426, 16 ff. δεῖ οὖν ἡμᾶς πάντας κοινῇ βουλεύσασθαι καὶ τὸν τῷ θεῷ ἀρέσκοντα καὶ τῇ πολιτείᾳ συμφέροντα ἐπιλέξασθαι.

[3] S. 429, 18 ff. Vgl. Treitinger 11 f. [4] S. 430, 1 f. und 6 f.

[5] 430, 12 f. Treitinger 48, 1.

[6] Hormisdas ep. 41. Mansi VIII 434 A f. Thiel ep. Roman. pontif. S. 830.

die Anfänge seiner Herrschaft stärke. In einem anderen Brief an Hormisdas aus demselben Jahr ist wieder an das Gebet an die himmlische Majestät für den Kaiser und den Staat erinnert, „dessen Leitung unserer Frömmigkeit vom Himmel anvertraut ist" – *cuius gubernatio nostrae pietati coelitus credita est.*[1] Man mag fragen, ob die Formulierung dieser Gedanken von Justinian, von des Kaisers Neffen und vertrautem Berater, stammte. Denn jedenfalls hat dieser in Briefen an den Papst Wendungen desselben Inhaltes gebraucht, so in einem gleichzeitig mit dem letzterwähnten Kaiserschreiben am 7. September 518 datierten Brief, wonach der Kaiser durch des Himmels Urteil die Herrscherinsignien erhielt – *imperator – adeptus est coelesti iudicio infulas principales*,[2] und zwei Jahre später schrieb er, „der Kaiser regiert dank der Gnade unseres Herrn Jesus Christus in der Zeitlichkeit, der auf der heiligen Religion seine Herrschaft begründet – *Domino nostro Jesu Christo favente regnat in saeculo, qui sacra religione suum fundat imperium*", und fährt fort „durch die Güte der ewigen Macht hat er das Szepter erhalten – *imperator aeternitatis beneficio sceptra sortitus*".[3] Jedenfalls hielt Justinian als Augustus durchaus an der Gottbegnadung auch seines Kaisertums fest, wie wiederholte Äußerungen auch in seinem Gesetzgebungswerk zeigen. Da ist ihm beispielsweise das Römerreich durch die gnädig gesinnte Gottheit übertragen – *cum propitia divinitate Romanum nobis sit delatum imperium* (Cod. Iust. I 29, 5) oder er hat die Kaiserinsignien durch göttlichen Wink und Willen erhalten – *nutu divino imperiales suscepimus infulas* (Cod. Iust. VII 37, 3, 5). Ein andermal spricht er von seiner Fürsorge für den ihm von Gott übergebenen Staat – τῆς παραδοθείσης ἡμῖν ἐκ θεοῦ πολιτείας κηδόμενοι (Nov. Iust. VIII edictum) oder von den Untertanen, deren Regiment ihm Gott anvertraut hat – ὑπηκόους ὧν τὴν διοίκησιν ὁ θεὸς ἡμῖν ἐπίστευσεν (Nov. LXXXV, pr.) oder die ihm Gott übergeben hat – οὓς ἡμῖν παρέδωκε θεός (Nov. VIII, 11). Dafür mag es bei ihm und seinem Nachfolger im Wechsel auch einmal heißen, die Untertanen oder die Verwaltung des mir von Gott anvertrauten Staates – τῆς

[1] ep. 42. Mansi VIII 435 B. Thiel S. 831.
[2] ep. 44. Mansi 438 C. Thiel S. 833.
[3] ep. 120, 1. Mansi VIII 503 D. Thiel S. 920 f.

ἐμπιστευθείσης ἡμῖν παρὰ τοῦ θεοῦ πολιτείας (Nov. LXXXVI, pr. CLII, pr.).[1] Hier mögen gleich die Worte Tiberius' II. ihren Platz finden: ἡμῖν ἐκ θεοῦ τὰ σκῆπτρα λαβοῦσι (Nov. CLXIII, pr.). Doch zurück zu Justinian, der in einem Schreiben an die Patriarchen sagt, ihm habe der Herrgott in seiner Barmherzigkeit die Staatslenkung anvertraut – *cum autem secundum suam misericordiam dominus deus rei publicae gubernationem nobis credidit* (Mansi IX 180 B). Im Traktat gegen Origenes tritt er für seinen Glauben ein, um dessentwillen, wie er sich gläubig bewußt ist, die Herrschaft in dieser Zeitlichkeit ihm von Gott übergeben ist und beschützt wird.[2] Und auf derselben Linie liegt es, wenn Justinian sagt, Gott hat das Kaisertum über das Menschenwesen gesetzt – *imperialem fortunam rebus humanis deus praeposuit* (Cod. Iust. I 17, 18) – oder von der Tyche des Kaisers spricht, der Gott die Gesetze selbst unterstellt hat, indem er sie als lebendes Gesetz den Menschen herabsandte – ἡ βασιλέως – τύχη, ἥ γε καὶ αὐτοὺς ὁ θεὸς τοὺς νόμους ὑπέθηκε νόμον αὐτὴν ἔμψυχον καταπέμψας ἀνθρώποις (Nov. CV, II 4). Entsprechend den Erklärungen, die wir bei der Kaiserausrufung von Leo I., Anastasius und Justinus I. kennengelernt hatten, läßt der Dichter Corippus in seiner Schilderung der Krönung Justinus' II. ihn ebenfalls sein Gottesgnadentum betonen und dies sicher nach dem wirklichen Verlauf der Zeremonie. „Gott", so läßt er ihn sagen, „der über alle Reiche herrscht, gestand uns zu das angestammte Reich und gab uns das ererbte Diadem, es legte uns die Herrscherpflichten auf der Dinge Vater, die er selber schuf", und weiterhin „wie Gott es wollte, führe ich als Haupt die Herrschaft über meine eigenen Glieder".[3] Und als Justinus II. dem Tiberius II. die Augustuswürde übertrug, tat er das nach Theophanes[4] mit Worten, die einmal mehr beweisen, wie auch die Krönung durch den regierenden Kaiser den neuen Augustus als durch Gottes Wahl zum Thron gelangt erweist: „Siehe, Gott, der dir

[1] Vgl. auch Nov. CXLIX, pr.

[2] Mansi IX 488 E: δι' ἧς καὶ τὴν ἐν τῷ παρόντι κόσμῳ (in praesenti saeculo) βασιλείαν ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ παραδεδόσθαι καὶ φυλάττεσθαι πεπιστεύκαμεν.

[3] Coripp. de laud. Iustini II 178 ff. *super omnia regnans / regna deus regnum nobis concessit avitum / et patrium diadema dedit curasque regendi / imposuit rerum genitor, quas ipse creavit* und 214 *utque deus voluit, propriis caput impero membris.*

[4] a. 6070 S. 248, 18 f. de Boor.

seine Gnade erwies, Gott hat dir diesen Ornat gegeben, nicht ich" – ἴδε ὁ θεὸς ὁ ἀγαθύνας σε, τοῦτο τὸ σχῆμα ὁ θεός σοι δέδωκεν, οὐκ ἐγώ.

So haben wir für einen langen Zeitraum immer wieder Äußerungen der Kaiser selbst, die unzweideutig und oft mit Emphase ihren Glauben bekennen, daß Gottes Vorsehung und Gnade ihnen die Herrschaft verliehen habe, und dies sicher im Sinne einer unantastbaren Legitimation ihrer über alles erhabenen Stellung. Wie sehr diese Vorstellung im allgemeinen Zeitdenken verwurzelt war, zeigen nicht nur die Akklamationen bei den Kaiserwahlen, sondern eine Fülle von Zeugnissen über die hinaus, die wir schon aus der Zeit Theodosius' II. angeführt haben.[1] In Schreiben von Bischöfen an die Kaiser, aber auch an andere Adressaten findet sich immer wieder diese Auffassung von der Kaiserstellung und ihrem jeweiligen Träger, freilich stets mit dem ausgesprochenen oder unausgesprochenen Folgegedanken, daß der Kaiser als christlicher Herrscher für die christliche Religion und damit für die Kirche sich einzusetzen habe, eine Folgerung, der sich die Kaiser um so weniger entzogen, da Reichseinheit und Kircheneinheit eine wesentliche politische Forderung bedeutete. Oft genug haben die Kaiser selbst davon gesprochen und nicht nur dann, wenn sie zu Glaubensfragen sich äußerten, wie etwa Basiliscus in der Einleitung seiner Enkyklia, der die Frömmigkeit für die vordringlichste Pflicht erklärte und den Eifer für seinen Gott und Heiland Jesus Christus, seinen Schöpfer und den Mehrer seines Ruhmes.[2] Hatte nicht ein Marcian in seiner Wahlmitteilung vom christlichen Glauben gesprochen,

[1] Siehe o S. 85 f.

[2] Eduard Schwartz, Codex Vaticanus Graecus 1431, Abhdl. Bayer. Akad. XXXII 6, 1927, S. 49, 73, 8 ff. Euagrius hist. eccl. III 4 S. 101, 17 ff. Bidez-Parmentier (vgl. Ps. Zacharias Rhetor V 2 S. 61, 11 Ahrens-Krüger): ἡμεῖς – ἁπάσης τῆς περὶ τὰ ἀνθρώπινα ‹πράγματα› σπουδῆς προτιμῶντες τὴν εὐσέβειαν καὶ τὸν ὑπὲρ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ζῆλον τοῦ πεποιηκότος καὶ δεδοξακότος ἡμᾶς. Ja Zenon sprach in seinem Henotikon von der katholischen apostolischen Kirche als der unzerstörbaren und ohne Ende dauernden Mutter seiner Herrschaft. Schwartz a. a. O. S. 52, 75, 28 f. Liberatus 17 ebenda S. 55, 5 f.; Acta conc. oecumen. II V S. 127, 24 f. Euagrius III 14, S. 111, 15 f. (vgl. Ps. Zacharias V 8 S. 32 ff.) τὴν ἁπανταχόσε ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν τὴν ἄφθαρτόν τε καὶ ἀτελεύτητον μητέρα τῶν ἡμετέρων σκήπτρων.

cuius auxiliis virtutem nostrae potentiae confidimus gubernari?[1] So konnte Papst Leo I., dessen unmittelbare Antwort auf diese Mitteilung leider nicht erhalten ist, bald nachher an ihn schreiben, Christus sei seiner Herrschaft Urheber und Lenker – *per ipsum dominum nostrum Jesum Christum, qui regni vestri est auctor et rector.*[2] Dann ist von der Hilfe eurer Frömmigkeit die Rede, die zum Schutz der katholischen Wahrheit die göttliche Vorsehung im voraus zubereitet hat – *vestrae pietatis auxilium, quod in custodiam catholicae veritatis divina providentia praeparavit*, ja gegen Ende dieses Briefes geht der Papst so weit, von seinen Anregungen zur Kircheneinheit zu reden, die Gott gefallen, der euch außer der Kaiserkrone auch die Ehrenpalme des Priestertums verleihe – *placentes deo, qui vobis praeter regiam coronam etiam sacerdotalem conferat palmam.*[3] Oder er freut sich der Barmherzigkeit Gottes, die in den Vorzügen der kaiserlichen Voraussicht ein glorreiches Bollwerk zum Nutzen des Reiches und zum Frieden der Kirche aufgerichtet hat – *gaudens de misericordia dei, qui in virtutibus providentiae vestrae et ad utilitatem Romanae rei publicae et ad catholicae ecclesiae pacem gloriosissimum praesidium collocavit.*[4] Sein Kaisertum steht in Gottes Dienst – *deo serviens principatus vester*[5] –, was der Papst auch dahin formulieren konnte: *quanta sit in vestra clementia dilectio dei, cui serviendo regnatis et regnando servitis,*[6] und dies alles in der Liebe zum christlichen Glauben, um dessenwillen der gerechte, barmherzige Gott es gab, daß euch wie das Göttliche teuer so das Weltliche untertan ist.[7] Nicht weniger deutlich heißt es in einem Schreiben desselben Papstes an Kaiser Leo I., du mußt unweigerlich darauf achten, daß dir die Kaisermacht nicht allein zum Regiment über die Welt, sondern besonders auch zum Schutz der Kirche übertragen ist.[8] Oder er sagt, es ist ein

[1] Nachweise s. o. S. 84, 2.

[2] ep. 90, 2 Mansi VI 128 C. Migne P. L. LIV 933 B.

[3] ep. 111 Mansi VI 217 C. Migne 1020 B.

[4] ep. 126 Mansi VI 265 B. Migne 1070 A.

[5] ep. 104. VI 186 C. Migne 991 B.

[6] ep. 142, 1 f. VI 305 A. Migne 1111 A.

[7] 305 C. Migne 1111 B *in amore fidei Christianae, ob quam iustus et misericors deus tribuit, ut vobis sicut divina cara, ita sunt mundana subiecta.*

[8] ep. 156, 3 VI 325 B. Migne 1130 A *cum enim clementiam tuam dominus*

Großes für euch, daß zu eurem Diadem von der Hand des Herrn auch die Krone des Glaubens hinzugefügt werde – *magnum vobis est, ut diademati vestro de manu domini etiam fidei addatur corona.*[1] Bei aller Anerkennung seines Begnadetseins kann Leo seinem kaiserlichen Namensbruder doch die Mahnung zufließen lassen: erkenne, Augustus und verehrungswürdiger Kaiser, zu was für einem Schutze für die ganze Welt du von vornherein durch die göttliche Vorsehung bereitet bist, und was an Hilfe du deiner Mutter, der Kirche, schuldest, die sich deiner als Sohn besonders rühmt, das sieh ein.[2] Könnte man annehmen, daß diese starke Hervorhebung der gottbegnadeten Kaiserstellung in Briefen an den Kaiser eben durch das kirchenpolitische Ziel, für das er gewonnen werden sollte, bedingt gewesen sei, so finden wir daneben doch auch andere Briefstellen, welche zeigen, daß auch ohne solche direkte Absicht die Gewißheit vom Wirken der Vorsehung bei der Kaiserbestellung lebendig war. So schrieb Leo I. an seinen Vertrauensmann, den Bischof Julianus von Kos, über Marcian und seine Frömmigkeit, die offenbar vom Herrn zur Stütze der allgemeinen Kirche im voraus bereitet worden sei – *quam evidenter apparet ad universalis ecclesiae firmamentum a domino praeparatam.*[3] Und nach Leos I. Wahl heißt es in einem Brief an den Patriarchen Anatolios von Konstantinopel: Dank sei Gott, der durch die Wahl aller einen solchen Fürsten fürsorglich bestellt hat – *sed gratias deo, qui post excessum sanctae et venerandae memoriae Marciani talem principem nobis divina providentia prospexit*;[4] wiederum ist ihm dabei auch des Kaisers Glauben von Gott bereitet (*praeparata divinitus clementissimi principis fides*).[5]

---

tanta sacramenti sui illustratione ditaverit, debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatum.

[1] ep. 156, 5. Mansi VI 326 B. Migne P. L. LIV 1131 B.

[2] ep. 164, 1 VI 344 A. Migne 1148 C f. *agnosce, Auguste et venerabilis imperator, in quantum totius mundi praesidium divina sis providentia praeparatus, et quod auxilii matri tuae ecclesiae debeas, quae te filio maxime gloriatur, intellege*; vgl. ep. 162, 1 VI 339 A. Migne 1143 C f.

[3] ep. 117, 1 Mansi VI 234 D. Migne 1037 B.

[4] ep. 146, 2 VI 309 C. Migne 1115 B mit ep. 157, 1 VI 327 C. Migne 1132 C.

[5] ep. 155, 1 VI 320 C. Migne 1125 C.

Bleiben wir gleich bei Äußerungen anderer Päpste, so ist zu bemerken, daß die Kirchenpolitik der Kaiser zur Zeit des akakianischen Schismas es den Nachfolgern Petri nicht leicht machte, auch jetzt im Vertreter der Kaisermacht den gottgewollten Herrn der Welt zu sehen, es sei denn, daß sie bereit waren, mit Augustin[1] anzuerkennen, daß Gott, wie es ihm gefällt, das irdische Reich Frommen und Nichtfrommen gibt. Papst Simplicius wies den Basiliscus auf die vorbildliche Frömmigkeit eines Marcian und Leo hin und mahnte ihn dann, bedenke die göttliche Gunstbezeigung und erwäge, was dir übertragen ist, und damit diese glücklichen Umstände zu dauern vermögen, so entscheide dich dahin, daß man sich den Urheber seines Amtes geneigt machen, nicht ihm zu nahe treten soll – *respicite, quaeso, ad divina beneficia et quae sint vobis collata perpendite, atque ut haec prospera valeant permanere, propitiandum esse censete auctorem muneris, non laedendum.*[2] Als beim nächsten Papstwechsel Felix III. den Stuhl Petri bestiegen hatte, richtete er ein eindringliches Mahnschreiben an Kaiser Zenon, in dem gleich eingangs gesagt ist,[3] der Kaiser dürfte nicht im Zweifel darüber sein, daß die höchste Spitze in der Zeitlichkeit und der Zugang zum ewigen Leben von der himmlischen Gnade abhänge – *et temporalis culminis potestatem et aeternae vitae commercia de superna propitiatione pendere.* Und es war Zenons Glaube, der ihn zur Kaiserwürde erheben ließ und ihm bei Niederwerfung des Usurpators Basiliscus wieder den Weg zum Sieg in seiner Verteidigung eröffnete.[4] Will man aber darin mehr nur einen allgemeinen Hinweis auf Gottes Führung sehen, so ist doch an anderer Stelle in einem Brief des Felix von der dem Zenon von Gott übertragenen Ge-

[1] Siehe oben S. 65, 1.

[2] Simpl. ep. 3, 4 Mansi VII 976 C. Thiel, ep. Roman. pontif. S. 181. ep. imper. (Avellana) 56, 7 CSEL XXXV 126, 22 ff., vgl. Caspar, Geschichte des Papsttums II, 1933, 17, anders W. Haacke, Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im acacianischen Schisma, 1939, 52 mit 15; doch schlagen seine Gründe dafür, daß der Brief ursprünglich für Zenon verfaßt sei, nicht durch.

[3] Felix ep. 1, 1 Mansi VII 1032 C. Thiel S. 223. Vgl. zur Lage Caspar II 26 f.

[4] 1, 3 VII 1033 A. Thiel S. 224.

walt die Rede – *successus traditae vobis divinitus potestatis.*[1] Selbst ein Gelasius, der im Jahr darauf als vicarius Christi akklamiert wurde,[2] schrieb 494, als er hoffte, er könne den Kaiser zur Abkehr von seiner bisherigen Haltung bewegen, an Anastasius, soweit es die Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung betreffe, gehorchten seinen Gesetzen auch die Bischöfe, in der Erkenntnis, daß ihm das Reich durch göttliche Bestimmung übertragen sei – *quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae, cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites.*[3] Und Papst Symmachus, der mit scharfen, fast groben Worten den Kaiser als Laien in seine Schranken zurückweist, sagt doch: ich bitte dich, Kaiser, nimm es mir nicht übel, denke daran, daß du ein Mensch bist, damit du benützen könnest die dir von Gott zugestandene Gewalt – *precor, imperator, pace tua dixerim, memento te hominem, ut possis uti concessa tibi divinitus potestate.*[4]

Um so freudiger geht dann Hormisdas in seiner Antwort auf die Wahlmitteilung des Justinus I., der den Kirchenfrieden mit dem Westen wiederherstellte, auf den Anspruch des Kaisers, von Gott gewählt zu sein, ein, wendet aber ebenfalls alsbald seinen Blick auf Gottes Zielsetzung für die Kirche: Zweifellos seid ihr durch die himmlische Vorsehung zum Gipfel der Macht gelangt, damit das der Religion in der östlichen Reichshälfte so lange angetane Unrecht beseitigt werde – *non est dubium ideo ad rerum summam coelesti vos providentia pervenisse, ut tantis temporibus impacta religioni in orientis partibus aboleatur iniuria,*[5] und weiterhin unterbaut er die Tatsache, daß der Kaiser durch des Himmels Urteil gewählt sei mit dem Hinweis auf das Pauluswort von der Obrigkeit in Römer 13, 1 und knüpft daran die Mahnung: Es bleibt übrig, daß ihr von Gott gewählt, wie wir in der Tat glauben, der Kirche, die ihr in Bedrängnis seht, den Trost eurer

[1] ep. 15, 4 VII 1099 C. Thiel S. 272.

[2] Mansi VIII 184 C mit Anm. 19. A. v. Harnack, Christus praesens – Vicarius Christi, Sitzber. Preuß. Akad. XXXIV, 1927, 435, 2. Gelas. ep. 30, 15. Thiel S. 447.

[3] Gelas. ep. 12, 2. Mansi VIII 31 B. Thiel S. 351; vgl. Caspar II 56.

[4] Symmach. ep. 10, 9. Mansi VIII 215 C. Thiel S. 703.

[5] Hormisd. ep. 45, 1 f. Mansi VIII 434 C f. Thiel S. 834 f.

Handreichung darbietet – *superest, ut a deo electi, sicut et credimus, ecclesiae, quam laborare cernitis, manus vestrae solatia porrigatis.* In einem späteren Brief umschreibt der Papst das Gottesgnadentum Justins: Nicht hat dich den Fürsten, der so Gott wohlgefällig war, allein ein einhelliger Beschluß von Menschen an die Spitze des Reiches befördert, dich hatte vorher Gottes Gnade für sich gestaltet – *neque enim te ita deo placitum principem ad imperii verticem humanus tantum consensus evexit, te sibi divinus favor ante formaverat,*[1] fügt aber gleich wieder hinzu: Dir übergab sie das Ostreich, daß du das Werkzeug ihres Wirkens werdest. Damit stimmt überein, was Hormisdas in einem früheren Schreiben von der durch Vorherbestimmung Gottes erfolgten Wahl des Kaisers gesagt hatte,[2] wobei er wieder Gottes Absicht, die Kircheneinheit wiederherzustellen, und als Werkzeug dazu den Kaiser erkennt: *propter quod adsciti estis iudicio divinitatis.* Ja im Hinblick darauf war es ein sichtbares Zeichen der ihm zuteil gewordenen Gnade, daß ihm gegeben wird, tun zu können, was er sich immer gewünscht. Als dann der Papst sich seines Kaisers Eifer ganz gewiß glaubte, begann er ein Schreiben an ihn mit den Worten: *Benedicta trinitas deus noster, qui vobis gubernacula commisit mundani imperii,*[3] erinnert aber nachher nochmals an das kirchliche Einigungswerk, *propter quam deus clementiae vestrae elegit imperium.*[4] Übrigens sprach Hormisdas es auch gegenüber Justinian, dem Neffen des Kaisers, aus, diesem habe Gottes Majestät die Herrschaft übertragen.[5] Und wiederum im Blick auf die Kircheneinheit bringt er sein Urteil über die neue Lage dem Patriarchen Johannes von Konstantinopel zur Kenntnis, der Kaiser sei dazu durch die göttliche Vorsehung

---

[1] Hormisd. ep. 79, 1. Mansi VIII 462 B. Thiel S. 877 f.

[2] ep. 50, 2 VIII 443 B. Thiel S. 842 *non est dubium electos vos venerabili praedestinatione divinitatis ad tantae potestatis ornamenta, quos sincerae fidei documenta circumvallant* und 50, 4 VIII 444 B. Thiel S. 843. *Nec breve specimen circa vos gratiae divinitatis effulsit, quibus datur posse facere quod semper optastis.*

[3] ep. 133. Mansi VIII 508 D. Thiel S. 956.

[4] ep. 137, 1. VIII 520 C. Thiel S. 959.

[5] ep. 57, 1. VIII 447 E. Thiel S. 848 *postquam ei detulit divina maiestas imperium.*

erwählt.[1] In einem anderen Brief an denselben Empfänger dankt er der Dreifaltigkeit, die der Kirche und dem Staat in Christus übereinstimmende Lenker gegeben habe; denn unzweifelhaft habe das alles die göttliche Vorsehung geordnet, erstlich daß ein Kaiser gewählt sei, der zwar sehe, daß er die Herrschaft über die Menschen empfangen habe, aber nicht vergesse, daß er Gott untertänig sei. Das andere Gnadengeschenk sieht der Papst in der Wahl des Johannes.[2] Hier wie so oft kreuzt sich eben mit dem Begnadetsein des Herrschers oder geht mit ihm parallel die Vorstellung von derselben göttlichen Willensäußerung bei der Wahl von Bischöfen. Bemerkenswert ist dann, daß Hormisdas auch die Kaiserin Euphemia in diese Sphäre göttlichen Willens mit einbezog, wenn er ihr schreiben konnte: *vos ad imperium deus elegit.*[3] Man wird dabei daran erinnern dürfen, daß die Väter von Chalkedon in einem Schreiben an Pulcheria diese Hüterin des katholischen orthodoxen Glaubens auffordern konnten, dem Spender der in ihr wirksamen göttlichen Vorsehung den schuldigen Dank abzustatten.[4]

Neben diesen Äußerungen einer Stelle, die zum mindesten den Anspruch erheben durfte, in solchen Fragen eine führende Stimme zu haben, kann es nicht auffallen, daß auch sonst in kirchlichen Kreisen der Überzeugung vom Gottesgnadentum der Kaiser immer wieder Ausdruck verliehen wurde. Da rühmte etwa Eusebius von Doryläum dem Kaiser Marcian gegenüber sein Verhalten als Gott wohlgefällig, von welchem ihm Reich und Herrschaft über die Welt unter der Sonne verliehen sei – ἐν τούτῳ τὸ θεῖον θεραπεύοντες, παρ' οὗ τὸ βασιλεύειν ὑμῖν καὶ κρατεῖν

---

[1] ep. 58. VIII 448. Thiel S. 849. *quia imperatorem serenissimum ad hoc providentia divina iudicamus electum, ut per eum ecclesiarum redintegratio tantis temporibus desiderata proveniat.*

[2] ep. 80, 2. Mansi VIII 463 D. Thiel S. 880: *gratias – trinitati, quae consentientes in Christo ecclesiae ac reipublicae dedit esse rectores. – an dubium est cuncta haec providentiam disposuisse divinam: primum eum principem esse delectum, qui cum se hominum suscepisse videret imperium, non se oblitus est deo esse subiectum.*

[3] ep. 51, 1 VIII 444 D. Thiel S. 844.

[4] Mansi VI 1102 B. Schwartz II III 2 S. 87, 23 f.: *divinae in vobis providentiae largitori hanc vicissitudinem repensate.*

τῶν ὑφ' ἡλίῳ δεδώρηται.[1] Besonders aufschlußreich ist dann das Konvolut von Antwortschreiben zahlreicher Provinzialsynoden der östlichen Reichshälfte auf ein Rundschreiben hin, das Leo I. im Herbst 457 wegen der Frage der Gültigkeit der Beschlüsse von Chalkedon und über das Verhalten des Timotheos Ailuros von Alexandria hatte ergehen lassen. Freilich haben wir mit Ausnahme eines Fragmentes nur eine lateinische Übersetzung, welche die Collectio Sangermanensis erhalten hat.[2] Vielfach sind hier auch die Adressen erhalten. Doch ehe wir uns diesen wichtigen Intitulationen zuwenden, sei auf die zahlreichen Stellen hingewiesen, in denen die Stellung des Kaisers von Gottes Gnaden umschrieben wird. In einem Bittgesuch der ägyptischen katholischen Bischöfe ist Kaiser Leo I. der von der himmlischen Gnade der Welt geschenkte – *a supernagratia mundo divinitus condonatus* oder vor kurzem von Gott erwählt, daß du mit dem Purpur geschmückt werdest – *nuper electus a deo, ut purpura exorneris*, und er erweist sich als der, den der Schöpfer aller Dinge selbst erwählt hat – *quem ipse omnium creator elegit* –, der Schöpfer, der also der Spender dieses Glücksgutes – *largitor bonorum* ist.[3] Ihre ägyptischen Gegner, die Leo in der Adresse als orthodoxen Kaiser in Anspruch nehmen,[4] sagen: Gott, der dir dies fromme Reich zum Geschenk gegeben hat, wird noch weiter euer Kaisertum erstarken lassen – *deus, qui tuae serenitati pium hoc donavit imperium, vestrum corroborabit amplius principatum.*[5] Er hat von Gott die Herrschaft erhalten – *divinitus adeptus imperium* nach dem Schreiben der Provinz Europa.[6] Die in Philippopolis Versammelten rühmen von Leo, er habe eher als Entgelt für seine Gerechtigkeit, denn als Geschenk von Christus das Kaiserszepter empfangen – *a Christo regalia sceptra percipientes.*[7] Ebenso steht es für die Bischöfe von Osrhoene fest, es ist nicht wunderbar, daß, wer von

[1] Mansi VI 584 C. Schwartz II I 1 S. 66, 28 f.

[2] Mansi VII 521 ff. Schwartz II V S. 11 ff. mit praefatio XII ff.

[3] VII 524 B. mit 702 D ἐκ τῆς ἄνωθεν χάριτος δῶρον τῷ βίῳ παρασχεθείς. II V 12, 1 f. 5 ff.

[4] VII 536 A. II V 21, 24: *piissimo et Christianissimo imperatori orthodoxo Leoni.*

[5] VII 536 E. II V 22, 13 ff.

[6] VII 539 B. II V 26, 25.

[7] VII 542 B. II V 29, 2.

oben her die Szeptergewalt an sich genommen hat, mit Gottes Ratschluß, der dies gewährt hat, alles tut – *non est mirabile, ut qui de super sceptrorum potentiam sumpsit, cum consilio dei, qui haec praebuit, cuncta faciat.*[1] Mit besonderer Betonung der kirchlichen Belange sieht man in Mesopotamien in ihm den Nachfolger des frommen Regimentes früherer Kaiser und den Erben des heilsamen Glaubens; darum von Gott wegen des ihm innewohnenden frommen Glaubens das Kaiserszepter empfangend, vergilt er durch seine Milde dem Spender der Herrschaft, insofern er mit den Priestern Christi zusammenarbeitet – *igitur a deo propter insertam vobis fidem ac pietatem regalia sceptra suscipientes, Christianissimi principum, – clementia largitorem remuneratis imperii, quando – cum sacerdotibus Christi curam congruam – exhibetis.*[2] Die Bischöfe von Lydien sprechen wieder von Gott, *qui vobis perpetua regni sceptra donavit,*[3] und die von Rhodus[4] davon: Von oben das Szepter der Herrschaft empfangend, habt Ihr zum Dank für die Eurer Frömmigkeit zuteil gewordenen Gabe Gott den himmlischen Herrscher mit geziemenden Erstlingsopfern geehrt – *de super sceptra regni suscipiens, sacratissime et invictissime principum, pro munere pietati vestrae collato deum caelestem regem primitiis decentibus honorastis.* So ist sein Kaisertum von Gott gesetzt – *vestrum imperium constitutum divinitus*, und sie wissen und glauben, daß Christus unser Gott und Heiland, der dich zum König gesalbt hat, selbst dir wie David und Daniel seine Weisheit schenkte zur Stärkung und Förderung der heiligen Kirchen Christi – *novimus et credimus quoniam qui te unxit in regem Iesus Christus deus et salvator noster, ipse tibi sicut Dauid et Daniheli suam sapientiam condonavit ad robur quidem et augmentum sanctarum Christi ecclesiarum.* Theotimus von Scythia kleidet den Gedanken in die Worte: Um der Ruhe der Kirche willen habe ihn Gott vom Himmel mit seinem göttlichen Wink und Willen fest begründet, daß er mit seiner Kaisergewalt das Gesunde bewahre, das Kranke mit der Heilkunst seiner Frömmigkeit heile – *propterea vos deus*

[1] VII 552 A. II^{V} 40, 10 ff.
[2] VII 553 D. II^{V} 41, 24 ff.
[3] VII 572 C. II^{V} 57, 13.
[4] VII 580 D. 581 A. 583 A. II^{V} 63, 39 f. 64, 8 f. 65, 32 f.

caelitus divino nutu suo munivit, ut ea quidem quae sana sunt, imperiali potestate integra semper salvaque custodiatis, quae vero vexata sunt atque corrupta, vestrae pietatis medicina curetis.[1] Die Heiligung des Kaisers kommt auch in den Worten der Bischöfe der Syria prima über ihn zum Ausdruck, der die himmlische Klugheit besitzt, *qui utitur caelesti prudentia*, und in dessen Weise es liegt, das Göttliche auszuwählen, *cui divina carpere moris est*; und schließlich ist von Eigenschaften die Rede, durch die im Kaiser die Nachahmung Gottes geformt wird, *per quae in vobis imitatio divina formatur.*[2] Eindeutiger freilich ist das Urteil des Baradotus: Im ganzen Römerreich hat Gott Eure Frömmigkeit erwählt, indem er Euch das Verständnis der Weisheit beilegte nach dem Schriftwort, die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang – *in omni imperio Romanorum vestram pietatem deus elegit conferens vobis intellectum sapientiae.*[3] Die Synode der Syria secunda erkennt in Gott den Spender der kaiserlichen Machtbefugnis – *largitorem potestatis* – und fleht im Gebet zur Gottheit, daß sie den durch ihren Beschluß dem Erdkreis geschenkten Lenker lange Zeit zu erhalten geruhen möge zur freudigen Lust der heiligen Kirchen – *divinitati – subplicamus ut suo decreto terrarum orbi gubernatorem donatum longo tempore conservare dignetur ad exultationem sanctarum ecclesiarum.*[4] Das Schreiben der Phoenicia maritima stellt fest, es ziemte ja dem, der die Spitze der Macht durch Gottes Spende erhalten hat, Gottes heilige Kirchen zu verehren – *decebat enim eum qui culmen imperii divina largitate sortitus est, dei sanctas ecclesias venerari.*[5] Die Bischöfe der Phoenicia secunda Libanesia beginnen mit den Worten der Sprüche 21, 1: Wahrlich das Herz des Königs ist in Gottes Hand, und fahren fort, und das Herz Gottes ist im Rate des Königs. Daher werden diejenigen, welche die Zügel des Reiches von ihm erhalten haben, niemals getäuscht werden – haben sie ja das Herz Gottes und besitzen auf Grund dessen die Gabe der Weisheit und des Trostes, sie verdienten

[1] VII 545 B. II^{V} 31, 15 ff.
[2] VII 547 B. 549 C. II^{V} 33, 9 f. 34, 34 f.
[3] VII 623 A. II^{V} 35, 13 f.
[4] VII 550 B. II^{V} 38, 38. 39, 1 ff.
[5] VII 555 C. II^{V} 43, 4 f.

daher gekrönt zu werden – *vere cor regis in manu dei et cor dei in consilio regis. Propterea qui ab eo imperii retinacula sunt sortiti, numquam decipiuntur – dei enim cor habent, unde possident donum sapientiae atque solatii, unde meruerint coronari.*[1] Die Isaurier meinen, solche Fragen dürfe nur des Kaisers Frömmigkeit vorlegen, die Gott selbst ausdrücklich erwählte, mit der Macht über die ganze Welt krönte und in die Zügelführung des Staates einsetzte – *vestram pietatem, quam ipse proprie deus elegit et totius mundi potentia coronavit et supra rei publicae retinacula constituit.*[2] Und die Pamphylier rühmen Leo, der selbst mit seinen Untertanen den Spender seiner Herrschaft anbetet – *nam et ipse cum subiectis adorat imperii largitorem.*[3] Die Bischöfe der Armenia prima sind sich dessen gewiß, daß Christus stets das Beste für die Menschheit in Bereitschaft hält. Durch diese Gnade auch jetzt für den wahren Glauben sorgend, hat er auf dich als frommen christlichen Fürsten als auf einen zweiten David das Horn[4] der Herrschaft geneigt – *qua gratia etiam nunc fidei verae prospiciens in te pio et Christiano principe quodam secundo Dauid cornu imperii reclinavit.* Von Gott zum König gesalbt hat er alsbald dem, der ihn gesalbt hat, die Anfänge seiner Herrschaft aufs beste empfohlen – *a deo namque unctus in regem mox ei, qui unxit, ipsa principia commendasti.*[5] Noch blumenreicher ist die Sprache der Synode der Armenia secunda. Gott, der die ehrt, welche ihn ehren, fand Leo nach seinem Herzen und gab ihm ohne Einschränkung die Gewalt über alle Menschen – *Deus – praebuit vobis, Christianissimi principum, super omnes homines sine prohibitione aliqua potestatem.* Er schmückte seine Frömmigkeit mit den ausgezeichnetsten Ehren, indem er ihm unverkürzt, ohne Hader und ungeteilt die Herrschaft über das Reich gewährte – *vestram pietatem excellentissimis honoribus exornavit, inmutilata et sine litigio et ab aliis indivisa praebens sceptra vestri imperii.*[6] Mit einer leichten

[1] VII 557 D. II^{V} 44, 34 ff.
[2] VII 559 C. II^{V} 46, 17 ff.
[3] VII 573 B. II^{V} 58, 5 f.
[4] Das Bild ist von dem Ölhorn Samuels, mit dem er David salbte (1. Samuel 16, 1. 13) genommen.
[5] VII 587 C f. II^{V} 69, 16 ff. 24 f.
[6] VII 589 D f. II^{V} 71, 12 ff. 16 f.

Abänderung des Gedankens, die den Kaiser als Geschenk Gottes für die Kirchen und den Erdkreis faßt, setzt das Schreiben aus der Cappadocia prima ein: *Maximus omnium dominus deus munus optimum et sanctis dei ecclesiis et toto orbi terrarum vestrum condonavit imperium*, mit einer Wendung, der wir auch sonst begegnen, und doch ist alsbald auch hier von den Anfängen der Herrschaft Leos die Rede, die er von Gott im ganzen Erdkreis erhalten hat – *in principio vestri regni, quod a deo in omni orbe suscepistis*, und es nennt Gott den Spender dieser Auszeichnung – *beneficii largitorem*.[1] Nach den Worten der Synode der Cappadocia secunda hat des Kaisers frommer Eifer für den rechten Glauben ihm das Geschenk des römischen Kaisertums eingebracht – *intentio pia et studium quod circa rectam fidem geritis, munus Romanorum vobis contulit principatum*, und nachher ist Leo der, welcher fürsorglich die Herrschaft über uns erlangt hat[2] – *Christianissima serenitas, quae super nos provide sortita videtur imperium*. Die Bischöfe von Helenopontus bestätigen dem Kaiser, Gott habe ihm, da er nach dem rechten Glauben handelte, die Macht über die Welt überlassen, die er in einem Gott wohlgefälligen Frieden ausübe – *secundum fidem – vobis agentibus deus potentiam mundi commisit quam pace deo placita gubernatis*.[3] Für die Bischöfe der Paphlagonia ist Leo wieder der, welcher die Herrschaft von der Gottheit empfing zum Schutz der Einigkeit der Kirche – *regnum a divinitate suscipiens*, und sie erflehen im Gebet, der Herr möge den Staat und Eure Kaisermacht, die uns von Gott als Geschenk zuteil geworden ist, lange Zeit bewahren – *orantes rem publicam potentiamque vestram a deo nobis concessam longa aetate servari*.[4] Die Bischöfe der Dardania erkennen in Leos Wahl das Urteil des Heilandgottes – *agnovimus et invenimus in electione imperii vestri salvatoris dei iudicium*,[5] während Petrus von Korinth in der Subscriptio des Synodalschreibens die Dreieinigkeit anruft; sie, die sein Haus zum Schutz des orthodoxen Glaubens und zum Heil des Men-

[1] VII 595 A. II^{V} 75, 23 f. 26. 28.
[2] VII 597 D. 599 C. II^{V} 77, 23 f. 79, 4 f.
[3] VII 606 A. II^{V} 84, 17 ff.
[4] VII 608 B. D. II^{V} 86, 14. 32.
[5] VII 610 B. II^{V} 88, 2 f.

schengeschlechtes eingesetzt habe, möge seine fromme Herrschaft bewahren – *sancta et consubstantialis trinitas, quae tuum genus ad munimen fidei orthodoxae et salutem generis humani constituit, pium – servet imperium.*[1] Gott hat Eure Macht heraufgeführt, so läßt sich die Synode von Galatia prima vernehmen, Gott hat Euch auf den Kaiserthron gebracht – *vestram potentiam deus evexit* und *deus vos ad solium imperiale perduxit*, aber zum Schluß kommt auch hier die Wendung, der die verehrungswürdige Herrschaft Eurer Frömmigkeit dem römischen Kaisertum und Gottes heiligen Kirchen geschenkt hat, möge die Zahl Eurer Jahre lang werden lassen – *qui donavit venerabile vestrae pietatis imperium Romano principatui et dei sanctis ecclesiis, longa serenitatis vestrae tempora dignetur efficere.*[2] Die Bischöfe von Epirus vetus sagen, Christus, der allein zu allen Zeiten immerwährend herrscht und auch dir als Kaiser die Krone, als es Zeit war, durch seine verborgene, nein vielmehr klare Willensmeinung aufgesetzt hat – *uno omnium nostro domino unigenito filio gubernante, qui solus in omnibus saeculis perpetue regnans et tibi imperatori coronam, quando oportuit, latenti, immo magis claro nutu superinposuit*,[3] und die von Epirus nova reden von den Pflichten des Kaisers, der durch göttlichen Wink und Willen das römische Staatsschiff bestieg – *divino nutu Romana imperia conscendentem* – und alles ruhig steuere, daß das Schiff ohne Wogenprall dahinfahre.[4]

Zwar nicht in allen erhaltenen Synodalschreiben, aber doch über das ganze Herrschaftsgebiet Leos verbreitet, in den orientalischen Provinzen vielleicht etwas mehr betont als in den europäischen, begegneten wir so der Gewißheit, daß des Kaisers Wahl im Heilsplan Gottes für das Reich und besonders für die Kirche gelegen war. Gott schenkte ihm die Kaiserstellung und schenkte damit zugleich der Welt das rechte Werkzeug seines Willens. Diese Vorstellung muß in jenen Tagen so allgemein lebendig gewesen sein und drängte immer mehr und mehr nach einer Äußerung, daß sie nun häufiger als zuvor in der Titulatur der

[1] VII 612 B. II^{V} 89, 22 f.
[2] VII 613 A. 616 C. II^{V} 90, 8 ff. 93, 1 f.
[3] VII 617 C. II^{V} 93. 35 f.
[4] VII 619 C. II^{V} 95 20 f.

Adressen Eingang fand, um so von vornherein das Gottesgnadentum als zum kaiserlichen Adressaten gehörig und damit als Wesensteil seiner Kaiserherrlichkeit besonders hervorzuheben. Die katholischen Ägypter adressierten τῷ εὐσεβεῖ καὶ φιλοχρίστῳ καὶ παρὰ θεοῦ ἀναδειχθέντι νικητῇ τροπαιούχῳ καὶ αὐγούστῳ Λέοντι, in der Übersetzung *Piissimo et Christianissimo et divinitus electo victori triumphatori semper Augusto Leoni*.[1] Die Intitulation des Schreibens der Synode von Europa lautet: *protecto pio et Christianissimo domino totius orbis terrarum et imperatori perpetuo Augusto*,[2] wo das erste Wort irgendwie ein θεοφυλάκτῳ wiedergegeben wird. Öfters findet sich die Formulierung *sacratissimo – Augusto et a deo conpetenter honorato imperatori*, nämlich für beide Syrien,[3] Isaurien,[4] Kilikien,[5] Pisidien,[6] und hier wird der Kaiser auch in der Subscriptio als *Christo amabilis et honorate divinitus imperator* angeredet.[7] Daneben kann dies auch *a deo decenter honorato* heißen, so bei den Bischöfen der beiden Phoeniciae.[8] Oder es kommt die Krönung durch Gott zum Ausdruck – Leo ist also der θεοστεφής oder θεόστεπτος βασιλεύς – für Osrhoene mit *Augusto digne a deo coronato imperatori*[9] gegeben oder *a deo coronato et honorato* in Mesopotamien.[10] An den θεοφύλακτος erinnert die Adresse der lykischen Synode *Christoamantissimo victori atque triumphatori et a sancta trinitate servato imperatori Leoni*.[11] Etwas wortreicher drücken sich die Bischöfe von Hellespontus aus: *Christianissimo et iuste a deo potestatem totius orbis et dominationem sortito victori semper Augusto*.[12] Oder er wird in der Cappadocia prima als der bezeichnet, der von Gott die Kaiserinsignien erhalten hat – *a deo infulas*

[1] VII 792 D. 524 A. II^{V} 11, 35 f.
[2] VII 539 A. II^{V} 26, 19 f.
[3] VII 547 A. 550 A. II^{V} 32, 34. 38, 30.
[4] VII 559 B. II^{V} 46, 12 f.
[5] VII 564 A. II^{V} 50, 11 f
[6] VII 565 A. II^{V} 51, 1.
[7] 570 D mit S. 55, 34 f.
[8] VII 555 B. 557 C. II^{V} 42, 39. 44, 31.
[9] VII 552 A. II^{V} 40, 8.
[10] VII 553 B. II^{V} 41, 10 f.
[11] VII 576 C. II^{V} 60, 24.
[12] VII 584 D. II^{V} S. 67, 1 f.

imperiales adepto,[1] oder als der von Gott zum Prinzeps eingesetzte – *a deo principi constituto* in Epirus nova.[2] Hier sei gleich die Adresse eines Schreibens syrischer Kleriker an Justinus I. erwähnt, das in lateinischer Übersetzung erhalten ist: *Deo amabili ac piissimo imperatori ex deo Augusto et principi Iustino*.[3] Im griechischen Urtext muß also ein ἐκ θεοῦ βασιλεῖ gestanden haben.[4] So sehr diese Beispiele eine weite Verbreitung des Brauches zeigen, ist er doch nicht allgemein gültig geworden, auch hat sich keineswegs eine einheitliche Formel für die Bezeichnung des Kaisers von Gottes Gnaden entwickelt. Ja man darf, wenn die freilich einige Zeit nachher spärlicher fließenden Quellen nicht trügen, vielleicht sogar einen Rückgang feststellen. Das müßte aber keineswegs zu dem Schlusse führen, daß man sich weniger des Begnadetseins des Kaisers bewußt geworden wäre, könnte umgekehrt eher dann zu solchen Fällen gezählt werden, die dem Historiker immer wieder zeigen, daß Selbstverständlichkeiten nicht zum Ausdruck kommen müssen.

Auf jeden Fall aber sind die genannten Zusätze zur Kaisertitulatur ein sicherer Beweis dafür, was wir von vornherein beim Aufkommen des Hinweises auf die besondere Begnadung der Kaiser glauben zeigen zu sollen, daß nämlich ein solcher Zusatz unmöglich etwas mit dem, was man Devotionsformeln zu nennen pflegt, zu tun haben konnte, wenn Untertanen, und das sind auch die Bischöfe, den Herrscher anreden. Da andererseits in solchen Dingen stets die Neigung besteht, den Nimbus des Erhabenen besonders aufleuchten zu lassen und damit einem ausgesprochenen oder unausgesprochenen Wunsche der also Gefeierten entgegenzukommen, dürfen wir getrost annehmen, daß dort, wo die Kaiser selbst die göttliche Mitwirkung bei ihrer Bestellung erwähnen, sicherlich an alles andere als an demütige Bescheidenheit gedacht werden darf, dies um so weniger, da wir ja sahen, wie dies geradezu in staatsrechtlich verbindlichem Zusammenhang geschehen konnte. Wie eine dem Zeitempfinden

[1] VII 595 A. II^{V} 75, 22.

[2] VII 619 B. II^{V} 95, 15. Zu *caeleste regnum possidenti* vgl. o. S. 82.

[3] Mansi VIII 510 E. Thiel ep. Roman. pontif. S. 944. ep. imper. (Avellana) 232 a, 1 CSEL XXXV 703, 24 f.

[4] Vgl. dazu Treitinger 38 f.

nicht fremde und dem christlichen Kaiser wohl anstehende Demutsbezeugung ausgesehen hat, sahen wir in der Versicherung des Anastasius und Justinus I., sie seien gegen ihren Willen und widerstrebend zu Kaisern gemacht worden. Aber nur um so mehr mußte dann die gleichzeitige besondere Hervorhebung der göttlichen Berufung, das heißt aber der durch Gottes Gnade erlangten Kaisermacht, ins Auge fallen.

Das Übergreifen der Vorstellung vom Gottesgnadentum auf germanische Könige

Die weite Verbreitung und die Selbstverständlichkeit des Gedankens, daß die selbständige weltliche Macht von Gottes Gnaden stamme, wird noch um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert durch deutlich darauf abgestellte Äußerungen germanischer Könige bestätigt. Daß in dem Italien der Päpste, die mit einem schismatischen Kaiser wie Anastasius zu tun hatten, die Übertragung auf den wirklichen Herrn erfolgen konnte, wird nicht verwunderlich sein. Neben den früher erwähnten, aus der Papstkanzlei ergangenen Formulierungen für die Kaiser besitzen wir freilich nur wenige sonstige Hinweise von der italischen Geistlichkeit. Epiphanius, der Bischof von Ticinum, hatte nach Ennodius in Worten vor dem Kaiser Anthemius ihn als Stellvertreter Gottes bezeichnet[1] und hatte zu Beginn der Audienz davon gesprochen, durch des himmlischen Herrn höchste Verordnung sei die Einrichtung getroffen, daß der, dem die Sorge über einen solchen Staat anvertraut wurde, um der Lehre des katholischen Glaubens willen Gott als seinen Urheber und als den Freund frommer Pflicht anerkenne.[2] Später als Gesandter vor dem Westgotenkönig Eurich bezeichnet Epiphanius seinen Kaiser Nepos als den, dem Gottes Verordnung die Herrschaft über Italien anvertraut habe – *Nepos, cui regimen Italiae ordinatio divina*

[1] Siehe oben S. 81, 7.

[2] Ennodius vita Epiph. 63. Mon. Germ. Auct. Ant. VII 92, 3 ff. CSEL VI 346, 22 f. *summa caelestis domini est ordinatione dispositum, ut cui tantae reipublicae cura mandabatur per catholicae fidei dogma deum et auctorem et amatorem pietatis agnosceret.*

commisit.[1] Und Ennodius selbst spricht zuvor im erzählenden Teil davon, daß Nepos wünschte, die ihm von Gott anvertrauten Grenzen seiner Herrschaft zu sichern – *cuperet commissum sibi a deo regnandi terminum vindicare*.[2] Derselbe Ennodius weiß aber auch von einer Ansprache, die Epiphanius als Gesandter vor Theoderich in Ravenna gehalten hat, bei der er einleitend von der in den zahllosen Erfolgen des Königs sichtbar werdenden Gnade Gottes sprach – *quantus, invictissime princeps, per innumerabiles successus felicitatem tuam favor divinus evexerit, si per ordinem relegam, agnoscis te – maiora a deo nostro beneficia accepisse quam optasse memineris*. Und er fährt fort, du hast unserem Erlöser Christus viel zu verdanken – *habes plurimum Christo redemptori nostro quod debeas*. Der König hat ihm die Untertanen zu verdanken, für welche der Bischof bittet – *pro quibus rogamus ipse largitus est*. Daher soll man sich hüten, den Urheber der Gabe zu kränken, wenn man das, was er gewährt hat, nicht dankbar schätzt – *cavendum nobis est, ne offendatur auctor muneris, si quod praestitit non amemus*.[3] Wenn also auch nicht ausdrücklich von der Übertragung der Herrschaft die Rede ist – noch mag in den Anfängen ein gewisses staatsrechtliches Bedenken dagegen vorgewaltet haben –, so ist doch mit solchen Sätzen genugsam darauf hingewiesen. Der Panegyrikus des Ennodius wird wenigstens an einer Stelle deutlicher. Auch für ihn ist Gottes Führung im Wirken des Theoderich überall spürbar, und der König wird gerühmt: Du weißt, daß bei dir das Bemühen steht, in Gottes Hand aber der Inbegriff der Vollendung – *scis in te curam, penes deum perfectionis esse substantiam*.[4] Doch im Blick auf die Fülle der Herrschereigenschaften in Krieg und Frieden konnte Ennodius sagen, sie enthülle Gott als den Urheber, weil er unter den Menschen keinen habe, von dem er empfangen zu haben scheine, was er darstelle – *o geminam in uno principe virtutum plenitudinem, quae deum resignat auc-*

[1] Ebenda 88 VII 95, 11. VI 353, 13 f.

[2] Ebenda 80. VII 94, 9 f. VI 351, 11.

[3] Ebenda 125 f. VII 100, 6 ff. 10 ff. VI 363, 8 ff. 15 ff.

[4] Paneg. 9 ff. 80. VII 213, 2 ff. VI 283, 9 ff. Vgl. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur V 241.

torem, quia non habet inter homines a quo videatur sumpsisse quod exhibet.[1] Ja in seinem Libellus pro synodo dankt Ennodius Gott, der dem diese Voraussicht eingegeben hat, dem er die höchste Stelle in Menschendingen anvertraut hat – *deo gratias, qui hanc providentiam indidit ei, cui rerum humanarum summa commisit*, und weiterhin ist von der vom Himmel erflossenen Verfügung unseres Gebieters die Rede – *imperatoris nostri caelo infusa dispensatio.*[2] Das sind genügend Beispiele dafür, wie eben der neue Herr Italiens durchaus wie der souveräne Herrscher behandelt und als die von Gott gesetzte Obrigkeit in den Gedankenkreis des Gottesgnadentums einbezogen wurde. Kein Wunder, daß dies Theoderich auch selber tat. Eine Anzahl von Beispielen für ihn und seine Nachfolger haben wir in Cassiodors Variae erhalten, und man möge nicht einwenden, daß wir damit doch nur Cassiodor als Zeugen fassen, wenn nicht überhaupt nur den Kanzleibrauch. Zum mindesten für Theoderich hat zu gelten, er war keine Puppe in der Hand seiner Beamten, und was er unterschrieb, war in seinem Sinne verfaßt. Und er hat immerhin gesagt, daß alles, was er wolle, seiner Macht mit Gottes gnädigem Beistand unterliege – *potestati nostrae deo favente subiaceat omne quod volumus*,[3] und ein andermal, wir regieren mit Gottes Hilfe – *nos iuvante deo regimus.*[4] Einem solchen Anspruch des Gotenkönigs entsprach zuvor auch schon das Echo einer Äußerung der römischen Synode, auf der die versammelten Bischöfe in einem Synodalschreiben an den König betonten, wir wissen, daß dank der gnädig gesinnten Gottheit unser Herr regiert, den sie selbst zur Leitung Italiens in ihrer Vorsehung bestimmt hat – *scientes divinitate propitia regere dominum, quem ad Italiae gubernacula ipsa providerit.*[5] Auch Theodahad bezeichnet seine Macht als

[1] Ebenda 59. VII 210 ff. VI 277, 13 ff.

[2] 74. VII 59, 17 ff. VI 310, 11 ff. Daß der König hier imperator heißt, darf nicht allzusehr auffallen, denn zuvor sind *imperialia scripta* erwähnt, und wenigstens das Adjektiv wird auch in Cassiodors Variae ohne Bedenken statt regalis verwendet (s. Mon. Germ. Auct. Ant. XII Index S. 547 f. Mommsen).

[3] Cassiod. var. I 12, 1 S. 20, 18 Mommsen.

[4] var. VI 1, 7 S. 174, 26.

[5] Acta Synhod. habit. Romae a. 501, 21 (7), S. 429, 8 f. in Mommsens Cassiodorausgabe.

von Gott gegeben, *cum deo praestante possimus omnia*[1] oder *divina beneficia percepimus*, und sagt anschließend: Als Herr über alle bin ich mit Gottes Hilfe zum Wächter über alles bestellt – *generalis dominus custos factus sum deo auxiliante cunctorum*, und faßt das nachher nochmals in die Worte *quidquid divino auxilio regimus*.[2] Dabei spricht auch er in der Mitteilung seiner Erhebung an den Senat von göttlichen Wohltaten, die damit dem Senat zuteil geworden seien – *divina vobis beneficia provenisse feliciter nuntiamus*, nämlich die Tatsache, daß ihn Amalaswintha zum König gemacht habe.[3] Und doch ist es beachtlich, daß hier wieder eine Wahl durch den Inhaber der Gewalt ebenfalls als durch Gottes Gnade erfolgt angenommen ist, denn er spricht im selben Schreiben an den Senat von den verschiedenen Gaben, die ihm Gott mit der königlichen Majestät zuerteilt habe – *inter diversa munera, quae nobis cum regia maiestate divina*[4] *tribuerunt*,[5] Schon der junge Athalarich, für den seine Mutter die Formulierung gefunden haben wird, machte seinen Goten die Thronbesteigung mit dem Hinweis bekannt, sein Großvater Theoderich habe ihn zum Erben seines Königreichs eingesetzt auf Grund des ihm von Gott gewordenen Auftrages – *nos heredes regni sui deo sibi imperante substituit* –, und erinnert sie daran, daß seine Vorgänger durch die Goten mit Gottes Hilfe erhoben worden seien – *per quos deo iuvante parentes nostri decenter evecti sunt*; er schließt mit dem festen Glauben, daß die gnädige Gunst der Gottheit wie früher so auch jetzt sich spürbar erweisen werde – *credimus enim de divinitate propitia, quae maiores nostros dignanter adiuvit, nunc quoque gratiam suae dignationis impendere*.[6] In einem Brief an den römischen Klerus steht am Anfang: Das meiste schulden wir der Gottheit, um so mehr als wir, gemessen an den anderen Sterblichen, mehr empfangen; denn was Ähnliches möchte der Gott zur Vergeltung geben, der die Herrschaft erlangt hat? Doch wenn auch für eine solche Gnadengabe kein

[1] var. X 16, 1 S. 308, 6 f.
[2] var. X 5, 1 S. 301, 10 f. 12 f. 21.
[3] var. X 4, 1 S. 299, 27.
[4] *divina* in der Bedeutung von *deus* vgl. Index S. 536 und dazu W. Hartels Ennodiusausgabe CSEL VI, Index S. 661.
[5] var. X 4, 4 S. 300, 10.
[6] var. VIII 5, 1 ff. S. 235, 16 f. 26 ff.

entsprechendes Entgelt geschaffen werden kann, so wird ihm selbst doch Dank erwiesen, dieweil er in seinen Dienern geehrt wird.[1] Als der jugendliche König einen Helfer brauchte und dazu den Tuluin zum Patricius praesentalis ernannte,[2] begann er doch das Anstellungsdekret mit den Worten: Zwar macht Gott die zum Regiment über die Völker tauglich, die er zu der erhabenen Spitze befördert hat – weil ja das Alter nicht hindert, wo sich die göttliche Macht eingießt – *licet ad regendos populos idoneos efficiant, quos ad augustum culmen divina provexerint – quando nec aetas impedit, ubi sese potentia caelestis infundit.*[3] Und in der Mitteilung der Thronbesteigung an den Senat lesen wir, sie mögen erkennen, daß es durch Gottes Vorsehung so verordnet sei, daß der Goten und Römer allgemeiner einhelliger Wunsch ihm beitrete – *noveritis etiam divina providentia fuisse dispositum, ut Gothorum Romanorumque nobis generalis consensus accederet.*[4] Später tat der neugewählte König Witigis allen Goten kund, daß seine Sippenverwandten, die Goten, ihm unter den Waffen des Heeres nach Vätersitte durch Schilderhebung die Königswürde unter Gottes Beistand verliehen haben: *indicamus parentes nostros Gothos inter procinctuales gladios more maiorum scuto subposito regalem nobis contulisse praestante domino dignitatem.*[5] Man hat diese Proklamation dahin zu interpretieren versucht,[6] nicht die Behauptung, auf den Befehl Gottes, d. h. „von Gottes Gnaden", das Regiment zu übernehmen, sei entscheidend gewesen, sondern der Wille der gotischen Geburtsgenossen. Doch scheint das nur ein müßiges Spiel mit Worten; denn deutlich wird damit genau so wie in den staatsrechtlich verbindlichen Äußerungen der Kaiser die staatsrechtliche Seite der Machtbegründung mit der untrennbar damit verbundenen anderen, der göttlichen Wirkung, als etwas Einheitliches genannt. Ja daß

[1] var. VIII 24, 1 S. 255, 2 ff. *Tanto divinitati plurima debemus, quanto a ceteris mortalibus maiora suscipimus: nam quid simile rependat deo, qui potitur imperio? sed licet pro tanto munere nihil compensari possit idonee, ipsi tamen gratia redditur, dum in servientibus honoratur.*

[2] Vgl. Enßlin, Klio 29, 1936, 243 ff.

[3] var. VIII 9, 1 S. 237, 23 f.

[4] var. VIII 2, 7 S. 233, 12 ff.

[5] var. X 31, 1 S. 318, 24 f.

[6] Gerhard Vetter, Die Ostgoten und Theoderich, 1938, 29.

diese Stelle so und nicht anders aufgefaßt werden muß, zeigt unwiderleglich die Einleitung der Proklamation: Zwar ist jeder Aufstieg zu den Gaben der Gottheit zu rechnen, und es gibt sicherlich kein Gut, das nicht von Gott selbst übertragen erkannt wird, aber ganz besonders muß die Sache der Königswürde mit dem himmlischen Urteil in Verbindung gebracht werden, weil durchaus Gott selbst verordnet hat, wem nach seinem Willen die Völker gehorchen. Darum bezeigen wir unserem Urheber mit demütigster Genugtuung unseren Dank und verkünden die Wahl.[1] Hier haben wir freilich zugleich die Möglichkeit zu erkennen, wie im Denken eines hohen Beamten – Cassiodor war damals Praefectus praetorio und letzten Endes wohl derjenige, welcher des neuen Königs Gedanken die Formung gegeben, ja vielleicht die Richtung gewiesen hat – das Gottesgnadentum ebenso seinen festen Platz einnahm wie bei der Geistlichkeit seiner Zeit.

Auch der Vandalenkönig Hunerich benützte einmal in dem Einberufungsschreiben zu einem Religionsgespräch eine Wendung, die wir hier heranziehen können; er spricht von den ihm von Gott anvertrauten Provinzen, in denen in Glaubenssachen kein Ärgernis vorkommen dürfe, und will, daß in seinem Beschluß Gottes Vorsehung mit erkannt werden solle – *quia in provinciis a deo nobis concessis scandalum esse nolumus, ideoque dei providentia cum consensu sanctorum episcoporum nostrorum hoc nos constituisse cognoscite*,[2] oder er spricht von Ländern und Gebieten, die durch eine gnädig gesinnte Gottheit im Besitze seiner Macht sind – *quae propitia divinitate imperii nostri regimine possidentur*,[3] und Hunerich fühlt sich als Vollstrecker eines göttlichen Auftrages – *in qua re nutum divini iudicii clementia nostra*

[1] var. X 31, 1 S. 318, 20 ff. *Quamvis omnis provectus ad divinitatis est munera referendus nec aliquid constat bonum, nisi quod ab ipso dinoscitur esse collatum, tamen quam maxime causa regiae dignitatis supernis est applicanda iudiciis, quia ipse nihilominus ordinavit, cui suos populos parere concessit. unde auctori nostro gratias humillima satisfactione referentes indicamus* usw.

[2] Mansi VII 1141 D. Victor Vit. Pers. Wand. II 39, Mon. Germ. Auct. Ant. III 1 S. 22, 6 f. 17 f.

[3] Ebenda III 14 S. 43, 18 f.

secuta est.[1] Auch mag immerhin erwähnt sein, daß Jordanes[2] sagen konnte, Geiserich sei nach Afrika gekommen und habe dort mit einer von der Gottheit, wie überliefert werde, empfangenen Machtvollkommenheit lange regiert – *ubi a divinitate, ut fertur, accepta auctoritate diu regnans*. Für das Westgotenreich vermag ich erst im 7. Jahrhundert in den Akten des 6. Konzils von Toledo einen Beweis des Eindringens der Gottesgnadenvorstellung zu erbringen. Ein Kanon dieser unter König Chindasvind 638 tagenden Versammlung sagt: Es ist Sünde, seine (des Königs) Gewalt in Zweifel zu ziehen, dem durch das Urteil des Himmels, wie feststeht, die Leitung aller übertragen ist – *nefas est in dubium deducere eius potestatem, cui omnium gubernatio superno constat delegata iudicio*.[3] Das Fortbestehen der römischen Anschauungen, die ganz besonders in kirchlichen Kreisen ihre Pflege fanden, muß zur Ausgestaltung dieser Auffassung von der königlichen Macht geführt haben. Wir dürfen dafür auf ein besonders bezeichnendes Beispiel verweisen, das uns zeigen kann, wie von den römischen Untertanen den neuen Herren solche Gedanken entgegengetragen wurden. Es war der Bischof Remigius von Reims der dem Franken Chlodowech schrieb: Du hast das Königreich zu führen und mit Gottes Hilfe zu verwalten; Du bist das Haupt der Völker, Du hälst das Steuer.[4]

In nomine Iesu Christi imperator

Wenden wir uns wieder dem Kaiser zu, dessen Vorbild für die im vorigen Abschnitt gezeigte Entwicklung maßgebend war, so ist es nach alledem, was wir von seiten der Monarchen selbst wie von ihren Untertanen gesehen haben, auffallend, daß sie von ihrem anerkannten Gottesgnadentum in ihrer eigenen offiziellen Titulatur keinen Gebrauch gemacht haben. Suchen wir

[1] Ebenda III 3 S. 40, 17.

[2] Getica 33, 169. Vgl. Ludwig Schmidt, Geschichte der Wandalen, 1901, 170; 2. Aufl. 1942, 163.

[3] Mansi X 668 B. Aloysius K. Ziegler, Church and State in Visigotic Spain, 1930, 101. Henri Pirenne, Mahomet et Charlemagne[2], 1937, 34.

[4] Ep. Austr. 1 S. 112; vgl. Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I[3], 1904, 150.

dafür nach einer Begründung, so könnte man zuerst daran denken, daß die einmal fest gewordene Kaisertitulatur kraft ihrer eigenen Bedeutsamkeit am wenigsten eine Änderung erfahren sollte. Oder aber können wir daraus schließen, daß hier wie sonst allgemein Anerkanntes und darum Selbstverständliches nicht erst noch nach einem eigenen Ausdruck verlangte und keiner besonderen Hervorhebung bedurfte, dies vielleicht um so weniger, wenn mit dem Titel des Augustus, des Σεβαστός, der Gedanke an ein göttliches Charisma, an eine göttliche Begnadung seines Trägers irgendwie von Anfang an verbunden war. Nur in einer Formel findet sich seit Justinian ein Ansatz dazu, nämlich in dem Zusatz *in nomine Iesu Christi*. Zuerst ist dies nachweisbar in der Konstitution cordi nobis est von 534, de emendatione Codicis Iustiniani: *In nomine domini nostri Iesu Christi imperator Caesar Flavius Iustinianus Alamannicus* etc. Man hat gemeint, Justinian habe die Invokation eingeführt, die seither ziemlich regelmäßig angewendet wurde.[1] Ist das aber nun hier und in den entsprechenden Fällen einfach eine Invokation? Sicherlich begegnen wir ihrer Verwendung in den Kreisen der Christen oft genug, und mit Recht wurde auf das viel frühere Einsetzen dieses Brauches hingewiesen.[2] Aber in dem Augenblick, wo das *in nomine Christi* zu einem Titel tritt, wird es doch etwas anderes. Man vergleiche etwa eine Inschrift aus dem 6. Jahrhundert: † *in nomine dni Nocidius in Chr(ist)i nomine pr(e)sb(y)t(e)r*,[3] wo zwar das erstemal eine Invokation vorliegt, aber darüber hinaus im zweiten Fall noch ein besonderes Nahverhältnis seines Amtes zu Christus angedeutet werden soll. Dazu ist zu beachten, daß in einer Kodexhandschrift statt des *in nomine domini nostri Iesu Christi* die Formel *deo et domino nostro Iesu Christo auxiliante* verwendet ist, ein sicheres Zeichen dafür, daß auch die andere eine Aussage über das Verhältnis zwischen Christus und dem Kaiser enthalten hat. Vielleicht ist es kein Zufall, daß eben für die Zeit der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts die Formel *NN. in Christi nomine episcopus* eine besondere Rolle zu spielen beginnt,[4] und bei einer solchen Entwicklung auch der Kaiser

[1] Schmitz 157.
[2] Ebenda 91 f.
[3] Diehl, Inscr. Lat. Christ. Vet. 1094.
[4] Schmitz 92 ff.

Veranlassung nahm, die von ihm geübte Autorität als in Christi Namen geführt zu bezeichnen. Ausschlaggebend für unsere Erklärung ist jedoch, daß nachher Kaiser Konstantinos IV. Pogonatos als Κωνσταντῖνος ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ 'Ρωμαίων eine Unterschrift leistet.[1] Man mag dazu vergleichsweise spätere langobardische Urkunden heranziehen, wo doch der Unterschied zwischen einem † *ego Gisolfus in Dei nomine dux gloriosus Langobardorum subscripsi*[2] und der einwandfreien Invokation in der Urkunde Liutprands: *In nomine domini nostri Iesu Christi. Ego Liutprand excellentissimus Christianus et catholicus rex*[3] deutlich sichtbar wird. Wir werden also in der Neuerung Justinians I. durchaus etwas sehen müssen, wodurch an die Verbundenheit seiner Herrschaft mit dem Himmelsherrn erinnert werden sollte. Dabei ist die Formel noch nicht unbedingt fest geworden. Dieselbe Formel wie in der oben angezogenen Konstitution haben wir nochmals in Nov. Iustiniani Appendix VIII, dagegen in den griechischen Novellen regelmäßig seit 536: ἐν ὀνόματι τοῦ δεσπότου 'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Φλάβιος 'Ιουστινιανός.[4] Einmal kommt auch eine erweiterte Form vor mit ἐν ὀνόματι θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ 'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος Αὐτοκράτωρ,[5] wo übrigens auch insofern eine Abweichung von der sonstigen Titulatur festzustellen ist, als er Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ φιλόχριστος 'Ιουστινιανός – *Imperator Caesar Christi amans Iustinianus* heißt. K. Schmitz, der auf ein anderes Beispiel dieser Art aus späterer Zeit hinweist,[6] wo aber die lateinische Fassung statt einer Übersetzung von φιλόχριστος den gebräuchlichen Kaisernamen *Flavius* bringt, möchte dabei an

[1] Mansi XI 656 A. Vgl. Karl Brandi, Der byzantinische Kaiserbrief aus St. Denis, Archiv für Urkundenforschung I, 1908, 40, 2. Schmitz 157, Anm.

[2] Schmitz 162, 5 nach Troya, Codice diplomatico Longobardo. Storia d'Italia del Medio-evo IV 756.

[3] Schmitz 168, 7 nach Mon. Germ. Leges I^{V} S. 171.

[4] Nov. Iust. XLIII. LXXXVI. CXXXIV. CXXXVII. CXXXIX. Edict. VII. Mansi VIII 845 C. 857 C. 1149/50 C. IX 178 B. 366 B. Schwartz III 5, 41 S. 119, 27 f.

[5] Mansi IX 537/38 C, als Invocatio interpungiert.

[6] S. 155, 1 mit Mansi XI 697/8 A.

ein Versehen des Abschreibers denken. Vergleichen wir die auch inschriftlich erhaltene Titulatur, die Φλ' in Abkürzung hat,[1] wie dies übrigens auch in Konzilsakten der Fall ist,[2] so kann vielleicht in der Tat an ein Verlesen eines Abschreibers gedacht werden, wenn schon dies nicht unbedingt der Fall gewesen sein muß. Denn es ist zu beachten, daß noch unter Justinus II. in der Titulatur das später häufig gebrauchte *fidelis in Christo*, πιστὸς ἐν Χριστῷ, vorkommt: *Imp(erator) Caesar Flavius Iustinus fidelis in Christo mansuetus maximus benefactor Alamannicus – semper Augustus*,[3] dem bei Herakleios entspricht: πιστὸς ἐν Χριστῷ ἡμερώτατος usw.[4] Dieser letztere war es dann, der mit der offiziellen Annahme des Basileustitels die ausführliche frühere Titulatur im Protokoll aufgab und seit 629 zusammen mit seinem Sohn als Ἡράκλειος καὶ Ἡράκλειος νέος Κωνσταντῖνος πιστοὶ ἐν Χριστῷ βασιλεῖς erscheint,[5] mit einem Titel, der später die Erweiterung in ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστός erfuhr.[6] Volltönender ist dann wieder die Titulatur des Konstantinos Porphyrogenetos im Titel seines Zeremonienbuches: Κωνσταντίνου φιλοχρίστου καὶ ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ τῷ αἰωνίῳ βασιλεῖ βασιλέως,[7] wofür daneben auch einfach ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ βασιλέως erscheint.[8]

Ob wir nun dafür Zustimmung finden, daß schon mit dem *in nomine Iesu Christi* ein Hinweis auf das Gottesgnadentum des Kaisers gegeben war oder nicht, die Tatsache bleibt auf

---

[1] CIL III 13673. Fiebiger-Schmidt, Inschriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen, Denkschr. Akad. Wien, Phil.-hist. Kl. 60. Bd. 3. Abhdl., 1917, Nr. 55 S. 39. Die Inschrift hat die Titulatur von ἐν ὀνόματι bis Φλ', dann wieder von εὐσεβής bis ἀεισέβαστος Αὔγουστος griechisch, während der Name *Iustinianus* und die Siegernamen *Alamannicus* usw. lateinisch geschrieben sind. Vgl. dazu Heinrich Gelzer, Byzant. Ztschr. III, 1894, 21 f.

[2] Vgl. Schwartz III 5, 41 S. 119, 27.

[3] Nov. VI von 570, Zachariae v. Lingenthal, Ius Graeco-Romanum III S. 9. Schmitz 156, 1; vgl. Brandi a. a. O. 34.

[4] Nov. XXII, Zachariae v. Lingenthal III S. 33; nov. XXIV S. 41. Vgl. L. Bréhier, L'origine des titres impériaux à Byzance, Byzant. Ztschr. XV, 1906, 173.

[5] Nov. XXV S. 41. 48. Brandi a. a. O. 35 mit 26. Bréhier a. a. O.

[6] Beispiele aus de caerim. bei Treitinger 39, 38.

[7] Vgl. de caerim. App. ad l. I S. 467, 14 f. Treitinger 39, 39.

[8] Beispiele bei Treitinger 39, 40. Vgl. Bréhier a. a. O. 177.

jeden Fall bestehen, daß die Kaisermacht als ein Himmelsgeschenk galt und ihr Träger als durch die göttliche Vorsehung bestellt angesehen wurde und daß diese Vorstellung fest im Volksbewußtsein verwurzelt war. Wenn wir dabei besonders die Geistlichkeit beteiligt fanden, diesem Gedanken Worte zu verleihen, so ist das in Verbindung mit dem Ziel, daß dem einen Kaiser eine einige Kirche und ein einheitlicher Glaube entsprechen müsse und der Inhaber des Kaiserthrones sich für dieses Ziel einzusetzen habe, durchaus verständlich. Daß wir gerade aus diesen Kreisen zahlreiche Beispiele anzuführen vermochten, hängt mit der Quellenlage zusammen. Doch fehlen sie auch in der späteren Zeit nicht von anderen Stellen. So haben wir auf der Phokassäule auf dem Forum in Rom vom Exarchen veranlaßt, eine Inschrift, welche den Gefeierten als *imperator perpetuus a deo coronatus* bezeichnet,[1] und auf Papyrus erscheint für Herakleios und seinen Sohn entsprechend θεοστεφής.[2] Gelegentlich finden sich auch bei Historikern noch Stellen, die auf das Gottesgnadentum der Herrscher hindeuten; wenn sie nicht mehr so zahlreich sind wie in früheren Zeiten, so zweifellos deshalb, weil auch für sie die Beobachtung gilt, daß Selbstverständlichkeiten nicht zur Darstellung reizen. Johannes Malalas weiß in seiner volksbuchartigen Chronik, daß Justinus I. vom Heer auf Gottes Befehl gekrönt und nach Gottes Willen zum Kaiser gemacht wurde – ὅντινα ὁ στρατὸς – κελεύσει θεοῦ – στέψαντες ἐποίησαν βασιλέα und θελήσει θεοῦ ἐποίησαν Ἰουστῖνον βασιλέα.[3] Theophylaktos Simokatta läßt bei der Wahl des Maurikios alle Anwesenden Gott als den Urheber von alledem bewundern – ἅπαντες δὲ (sc. ἀπεθαύμαζον) τὸν αἴτιον τούτων ἁπάντων θεόν.[4] Theophanes berichtet bei der Krönung des Kaisers Tiberius II. den Zuruf: Herr, schütze diejenigen, die auf dein Geheiß herrschen – σῶσον, κύριε, οὓς ἐκέλευσας βασιλεύειν.[5] Noch Michael Psellos erzählt, der Beschluß, Konstantin IX. auf den Thron zu erheben, sei den

[1] CIL VI 1200 = Dessau 837. Diehl, Inscr. Lat. Chr. Vet. 30.

[2] Pap. Cairo Maspero 299 Anm. Z. 5. Sammelbuch 6271, 2 mit Otto Hornickel, Ehren- und Rangprädikate in den Papyrusurkunden, 1930, 16.

[3] XVII S. 410, 4 Bonn = II 130 Ox. und S. 411, 1 ff. = II 132.

[4] I 1, 22 S. 42, 22 f. de Boor.

[5] a. 6071 S. 249, 28 f. de Boor.

Senatoren als von Gott angeregt erschienen – φανέντος δὲ καὶ παρ' αὐτοῖς θεοκινήτου τοῦ δόγματος.[1] Und Zonaras trägt kein Bedenken, die Kaiserin Irene dem Nikephoros I. sagen zu lassen: Da ich Deine Kaiserausrufung als von Gott gewollt ansehe, grüße ich Dich als den von ihm Erwählten – τὴν δὲ σὴν ἀνάρρησιν λογιζομένη ἀπὸ θεοῦ ὡς ἐξ ἐκείνου προβληθέντα σε προσκυνῶ.[2]

Die aus den Zeiten des Gottkaisertums unter anderen Voraussetzungen gewonnene und tradierte Vorstellung von der übermenschlichen Erhabenheit des Kaisers, die aber nicht weniger von der anderen einer besonderen Begnadung und Heiligung des Herrschers unterbaut werden konnte, hatte sich in diesem letzteren Sinne unbedingt und widerspruchslos durchgesetzt. Diese ebenfalls in die religiös-sakrale Sphäre eingesenkte Grundlage der Kaisermacht wurde die festeste Stütze des autokratischen Kaisertums und ist es geblieben, auch als das oströmische Reich sich in dem fortsetzte, das wir das byzantinische zu nennen gewöhnt sind. Die Ausgestaltung und Entfaltung dieser Gegebenheit im höfischen Zeremoniell und ihre Bedeutung für die Kaiser- und Reichsidee hat Otto Treitinger eingehend und überzeugend behandelt. Worauf es uns ankam, war, vor allem zu zeigen, wie die Vorstellung vom Gottesgnadentum nicht weniger als die vom Gottkaiser zur staatsrechtlichen Legitimierung des jeweiligen Herrschers einen wesentlichen Beitrag leistete, vor allem der eines nicht einer Dynastie angehörenden Neugewählten dienen konnte und auch in der Kaiserkanzlei in diesem Sinne zur Geltung gebracht wurde, nachdem sicherlich schon vorher die Untertanen sich ihr aufgeschlossen und sie immer lauter verkündet hatten. Denn mit Recht hat man auf die für die ganze Kaiserzeit gültige Beobachtung hingewiesen, wie in der Titulatur das Volk

[1] IX 18, 11 f. I 126 Renauld.

[2] XV 14 P II 121 D. Die Rede der Kaiserin Irene beginnt bei Theophanes a. 6295 S. 478, 4 ff. mit den Worten: ἐγὼ μὲν – θεὸν ἡγοῦμαι τὸν καὶ πρὶν ὀρφανευθεῖσαν ὑψώσαντά με καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον τῆς βασιλείας ἀναξίαν οὖσαν ἀναβιβάσαντά με καὶ τὴν αἰτίαν τῆς καθαιρέσεως ἐμαυτῇ προσάπτω καὶ τοῖς ἐμοῖς ἁμαρτήμασιν. – τὸν δὲ τρόπον τῆς σῆς προαγωγῆς τῷ κυρίῳ ἀποδίδωμι, οὗ χωρὶς οὐδὲν γενέσθαι πεπίστευκα und sie fährt nachher (478, 16 ff.) fort: τῷ θεῷ καὶ τηνικαῦτα τὰ κατ' ἐμαυτὴν ἀποδοῦσα, δι' οὗ βασιλεῖς βασιλεύουσι καὶ δυνάσται κρατοῦσι γῆς. καὶ τὰ νῦν ὡς εὐσεβεῖ σοι καὶ ἐξ αὐτοῦ προβληθέντι προσκυνῶ σοι ὡς βασιλεῖ.

voranging, die offiziellen Stellen folgten und die kaiserliche Kanzlei am meisten zögerte.[1] Die Kontinuität dieser staatsrechtlichen Gegebenheiten im Rahmen des oströmischen-byzantinischen Reiches steht außer Frage und kann in der ganzen wechselvollen Geschichte dieses Staates verfolgt werden. In immer wechselnden Bezeichnungen, die aber alle aus derselben religiös-mystischen Verklärung des Herrschers gespeist sind, konnte man außer vom Gottbekrönten, θεοστεφής oder θεόστεπτος, vom Erwählten der Dreifaltigkeit, ἐκλογὴ τῆς τριάδος, vom Gotterwählten, θεοπρόβλητος, vom Gottgelenkten θεοκυβέρνητος, sprechen und in immer neuen Bildern seine Herrschaft aus Gott zu umschreiben versuchen.[2] Der Gottgewollte und Gottgewählte auf dem Thron, eine Auswirkung Gottes, mit dem vollen Nimbus der Heiligung umgeben, eingebunden in den mystischen Gedankenkreis, der Gottes Vorsehung für die Menschheit und für die Kirche zu erfassen trachtet, ist Mittelpunkt der Kaiserideologie und wenn wir wollen der Kaisertheologie der byzantinischen Welt.

Dei gratia. Ein Ausblick auf die Entwicklung im Westen

Ein Ausblick auf die Entwicklung im Westen mag zum Schluß noch erlaubt sein, wo eines Tages das *gratia dei* in der Königstitulatur erschien und von da ab bis in die Gegenwart hinein „von Gottes Gnaden" eine wesentliche Aussage über die Herrscherstellung gewesen ist. Wir müssen dabei im Auge behalten, daß seit der Wiedereroberung Italiens unter Justinian I. die Beziehungen dieses Landes und damit von Rom zum Hof von Konstantinopel nach wie vor vorhanden waren und vielfach stärker blieben, als es die politischen Zeitläufte mitunter auf den ersten Blick erscheinen lassen wollen. Ein Gregor I. konnte beispielsweise ganz im Sinne früherer Papstschreiben an Kaiser Maurikios die Worte richten: Dazu ist vom Himmel die Gewalt über alle Menschen der Frömmigkeit meiner Herren gegeben, daß das irdische Reich dem himmlischen Reiche diene – *ad hoc enim potestas dominorum meorum pietati caelitus data est super*

[1] Brandi a. a. O. 33.
[2] Treitinger 32 ff.

omnes homines, ut – terrenum regnum caelesti regno famuletur,[1] oder er sprach von unserem frömmsten, von Gott gesetzten Herrn – *piissimus atque a deo constitutus dominus noster*.[2] Das beweist, daß die Papstkanzlei, die ja in so vielem auch sonst dem Brauch der kaiserlichen Kanzlei folgte, bei der einmal gewonnenen und vertretenen Erkenntnis verblieb und ihr bei Gelegenheit immer wieder Ausdruck verlieh. Dazu war dann die weitere Reihe der Päpste vom Beginn des 7. Jahrhunderts bis zur Mitte des 8. vielfach durch Männer griechischer oder griechisch-orientalischer Herkunft gebildet, die weithin in der Gedankenwelt des byzantinischen Ostens lebten. Auf diesem Wege, aber auch sonst, ist der Einfluß der Griechen auf Italien, und zwar nicht zuletzt in solchen kanzleimäßigen Sachen nicht gering anzuschlagen, was längst genugsam beobachtet wurde.[3] Roms Einfluß aber ist immer wieder die treibende Kraft bei Vorgängen im Westen, selbst wenn nicht immer eine unmittelbare Beeinflussung nachgewiesen zu werden vermag, soweit sie von kirchlicher Seite ausgehen. Wir hatten noch in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts in Synodalakten des Westgotenreiches den Gedanken des Gottesgnadentums des Königs feststellen können, und rund zehn Jahre früher verbindet das Protokoll des Concilium Clippiacense mit dem Königstitel des Merovingers Chlotharius die Formel dank dem gnädig gesinnten Gott König – *deo propitio rex*.[4] Besonders zahlreich sind derartige Beispiele dann für Italien selbst in langobardischen Urkunden, wo im Datum vor den Regierungsjahren neben *in dei nomine* oder *deo propitio* in vielfachem Wechsel mit *deo* (oder *Christo*) *sinente, deo auxiliante, deo propitiante, deo protegente* zu stehen pflegt.[5] Ja auf einer Votivkrone des Königs Agilulf aus dem Schatz von Monza stand als Inschrift: † *Agilulf gratia dei vir gloriosus rex totius Italiae offeret sancto Johanni Baptistae in ecclesia Modicia*.[6]

[1] Reg. Gregor I. III 61 S. 221, 9 ff.; vgl. I 16a S. 17, 18 f. *regnum, quod meruistis a deo concessum.*

[2] Ebenda V 37 S. 320, 30.

[3] Vgl. Brandi a. a. O. 75 f.

[4] Mon. Germ. Conc. I S. 201; vgl. Schmitz 167, 2. S. o. S. 114.

[5] Die Nachweise vgl. bei Schmitz 163 ff.

[6] Ebenda 170, 1.

Die Kirche aber hatte schon längst die Mitwirkung der göttlichen Gnade als einen selbstverständlichen Bestandteil auch ihrer Eigenständigkeit stark betont, und zwar nicht nur bei für die Gesamtheit wichtigen Ereignissen, wie es die Konzilien waren, sondern auch bei der Wahl ihrer Bischöfe. Das Rundschreiben des Konzils von Nicaea von 325 bezeichnet die heilige Versammlung als durch Christi Gnade und den Befehl des gottgeliebten Kaisers Konstantin einberufen – ἐπειδὴ τῆς τοῦ Χριστοῦ χάριτος καὶ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου συναγαγόντος ἡμᾶς ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν καὶ πόλεων ἡ μεγάλη καὶ ἁγία σύνοδος ἐν Νικαίᾳ συγκροτηθεῖσα τὰ περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστεως διείλ.ηφεν.[1] Und das Konzil adressiert sein Schreiben nach Alexandria an die heilige, große Kirche der Alexandriner von Gottes Gnaden – τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ θεοῦ χάριτι Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ. Und es dauerte nicht lange, so führte die Synode zu Jerusalem von 335 die Formel „von Gottes Gnaden versammelt" geradezu in der Überschrift eines Schreibens wie eine Titulatur – ἡ ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Ἱεροσολύμοις θεοῦ χάριτι συναχθεῖσα.[2] Auch die Synode von Konstantinopel von 448 bezeichnet sich als ἡ ἁγία σύνοδος ἡ κατὰ θεοῦ χάριν ἐνδήμουσα.[3] Auch die Teilsynode des Johannes von Antiochia in Ephesus 431 nahm für sich den Ehrenrang der durch Gottes Gnade versammelten Synode in Anspruch.[4] Und das war für die ökumenischen Konzilien so selbstverständlich,[5] daß sogar in Zuschriften an sie davon wie von einer Titulatur Gebrauch gemacht wurde, so in einem Kaiserbrief an die zunächst in Nicaea, nachher in Chalkedon versammelten Väter.[6] Nicht allzuviel später setzte die Erwähnung des Gottesgnadentums bei Einzelpersönlichkeiten der Kirche ein, die zuerst, soweit wir sehen für Gregor von Nyssa, der in der Einleitung der in lateinischer Fassung erhaltenen Vita des Gregorios Thaumaturgos als *divina gratia Nissenae sedis episcopus* eingeführt wird, nach-

[1] Mansi II 909 A. Vgl. Schmitz 26.

[2] Mansi II 1160 A.

[3] Mansi VI 704 C. 712 C. Schwartz II I 1 S. 126, 17. 129, 24.

[4] Mansi IV 1268. Schwartz I I 5 S. 122, 15. Schmitz 28, 1: ἡ ἁγία σύνοδος ἡ χάριτι θεοῦ συγκροτηθεῖσα.

[5] Vgl. z. B. Schwartz I I 8, Index S. 48. II 6 Index S. 152.

[6] Mansi VI 560. Schwartz II 1 1 S. 30, 5: Αὐτοκράτορες – τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τῇ ἐν Νικαίᾳ κατὰ βούλησιν θεοῦ καὶ θέσπισμα ἡμέτερον συναχθείσῃ.

zuweisen ist.[1] Nachher unterschrieb auf dem Konzil von Ephesus 431 der Bischof Gregor von Kerasus als Γρηγόριος κατὰ θεοῦ χάριν ἐπίσκοπος Κερασοῦντος,[2] und entsprechend 448 der von Amaseia mit χάριτι Χριστοῦ ἐπίσκοπος Ἀμασείας,[3] wobei aber bemerkt sei, daß im Osten die Formel ἐλέει θεοῦ ἐπίσκοπος, *per misericordiam dei*, eine wesentlich weitere Verbreitung fand als *dei gratia*. Im Westen finden wir 506 zum ersten Male bei einem Bischof von Auch auf der Synode von Agde die Unterschrift *propitio deo episcopus de Ausciis*,[4] und dann im Wechsel damit für Nicetius von Trier *gratia domini episcopus*.[5] Um dieselbe Zeit unterschrieb der Papst Vigilius als *deo iuvante et per ipsius gratiam Vigilius episcopus sanctae ecclesiae catholicae urbis Romae*.[6] Auch Gregor I., der nach östlichen Vorbildern das *servus servorum dei* eingeführt hatte, benützte daneben ebenfalls die Formel *gratia dei episcopus*,[7] während dann Martin I. bisweilen eine Vereinigung in der Weise vollzog, daß er mit *Martinus servus servorum dei, eius gratia episcopus* unterschrieb.[8] Einfaches *gratia dei episcopus* kommt daneben vor[9] und ebenso nachher bei Gregor III,[10] während Zacharias etwas volltönender sagen konnte *divina gratia praeditus apostolicae sedis pontifex, servus autem servorum dei*.[11] So ist der Gedanke, daß auch die Bischöfe durch Gottes Gnade bestellt seien, ununterbrochen weitergeführt, und es bleibt nur die Frage, ob wir hier das *dei gratia* wirklich zu den Devotionsformeln zählen sollen. Sicherlich war eine der hauptsächlichsten Tugenden, die Christus von seinen Jüngern gefordert hatte, Demut, und diesem Vorbild folgten die

[1] Bibl. Casinensis III, 1877, Flor. 168. Schmitz 42 ff.

[2] Mansi IV 1212. Schwartz I I 3 S. 53, 18.

[3] Mansi VI 749 A. Schwartz II I 1 S. 145, 23.

[4] Mansi VIII 336. Schmitz 78 ff.

[5] Mon. Germ. Conc. I S. 109 mit S. 70; vgl. Schmitz 95 f.

[6] Mansi IX 40 A. 61 A. 105 E. Ep. imp. (Avellana) 93, 6. 83, 307. CSEL XXXV S. 356, 14 f. 318, 15.

[7] Reg. Greg. I. V 57a. XIII 3 Mon. Germ. Ep. I S. 365 f. II S. 367.

[8] Mansi X 798 mit 1170; vgl. Schmitz 144, 8 ff.

[9] Mansi X 1162.

[10] P. F. Kehr, Reg. pontif. Roman. Italia pontificia I, 1906, 137, 9. Schmitz 144, 11.

[11] Mon. Germ. Ep. III S. 363 = Mon. Germ. Conc. II 1 S. 48. Schmitz 144, 12.

Späteren. Und man mag mit Fug und Recht von Devotionsformeln sprechen, wenn ein Bischof sich als ἐλάχιστος – *humillimus*, ἁμαρτωλός – *peccator*, ἀνάξιος – *indignus* bezeichnet, darf aber dabei nicht aus den Augen verlieren, daß ein Wort Jesu dahin ging, „Wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden".[1] Wer sich selbst als *servus servorum dei* benannte, dürfte wohl kaum vergessen haben, daß eben dort auch gesagt war „Der Größte unter euch soll euer Diener sein",[2] und an anderer Stelle „So jemand unter euch will gewaltig sein, der sei euer Diener, und wer da will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht".[3] So gewinnt gerade die demütigste Formulierung zugleich einen wesentlichen Zug der Legitimierung einer besonderen Stellung. Und wenn vor Zeiten der Apostel Paulus im ersten Korintherbrief 15, 9 f. sich zwar den Geringsten unter den Aposteln nannte, ja nicht einmal wert, Apostel zu heißen, weil er die Gemeinde Gottes verfolgt habe, so fährt er doch fort „von Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Und seine Gnade erwies sich an mir nicht vergebens, habe ich doch viel mehr gearbeitet als sie alle, freilich nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir". Damit aber und nicht weniger , wenn er im Eingang des Briefes sich als berufen zum Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes nennt, will Paulus doch sicherlich bei aller Demut vor Gott seine Legitimierung als Apostel zum Ausdruck bringen. Man braucht dabei meines Erachtens nicht an Hintergedanken bei einer solchen Selbsttitulatur zu denken,[4] aber darf darin doch etwas von dem Selbstbewußtsein des Apostels verspüren, das eben diese Gottesgnade ihm eingab. Diese Legitimation, die in der Berufung durch Gottes Gnade liegt, kommt nicht weniger klar zum Vorschein, wenn dann Papst Pelagius II. einmal schreiben konnte: Wir müssen eingedenk sein der an uns wirksamen Gnade Gottes, da der Herr durch die Barmherzigkeit seiner gnädigen Gunst uns zur höchsten priesterlichen Stellung befördert hat – *divinae circa*

[1] Matthäus 23, 12 (mit Lukas 18, 14).

[2] Ebenda 23, 11.

[3] Ebenda 20, 26 f.

[4] Gegen den Vorwurf solcher Hintergedanken glaubt Schmitz 20 den Apostel in Schutz nehmen zu müssen.

nos gratiae memores esse debemus, quod nos per dignationis suae dominus misericordiam ad fastigium sacerdotale provexit.[1] Und nicht anders ist ein Wort des Patriarchen Anatolios aufzufassen: wir alle, die wir durch Gottes Willen ins Priesteramt eingesetzt sind – *nos omnes, qui deo auctore sumus in sacerdotio constituti*,[2] um von allen den Aussagen zu schweigen, die in der Auseinandersetzung von sacerdotium und imperium schon längst eine Rolle spielten. Doch das nebenbei.

Was hier zuvörderst zu zeigen war, ist, daß die Formel *dei gratia* oder *gratia dei* in kirchlichen Kreisen des Westens in der Zeit, da Pippin zum König der Franken erhoben wurde, gebräuchlich und verbreitet war, ja selbst von dem Papst verwendet wurde, welcher dem fränkischen Hausmeier das angeforderte Gutachten für seinen Usurpationsplan im Sinne der römischen staatsrechtlichen Theorie abgab. Papst Zacharias hatte im Sinne des Gottesgnadentums entschieden, es sei besser, daß der, welcher die Macht habe, auch König genannt werde und es wirklich sei als der, welcher fälschlich König heiße. Karl Schmitz[3] hat mit Recht diese Äußerung des Papstes dahin interpretiert, Pippin habe so nicht nur die Zustimmung des Papstes, sondern zugleich auch desjenigen, dessen Stellvertreter auf Erden der Papst war, erhalten, und der Rechtsbruch sei göttliche Fügung geworden. Stephan II. aber hat es in immer neuen Wendungen mit Ausdrücken, die deutlich dem byzantinischen Titelwesen angepaßt sind, nicht daran fehlen lassen, den König als von Gottes Gnaden und dadurch legitimiert zu bezeichnen, wenn er ihn als *a deo institutus, a deo servatus* bezeichnet oder mit *divina providentia fortissime rex* anredet[4] oder im selben Sinne mit *dei nutu victoriosissime rex*.[5] So ist es kein Wunder, daß schließlich bei einem aus Geistlichen zusammengesetzten Kanzleipersonal die fränkische Hofkanzlei auch für den König die ihnen geläufige Formel *gratia dei* verwendete und noch in den letzten Zeiten der Regie-

[1] Mansi IX 887 B.

[2] Mansi VII 537 C. Schwartz II V S. 25, 3.

[3] Schmitz 177.

[4] Mon. Germ. Ep. III Cod. Carolinus ep. 11 u. 14 S. 504 u. 511. Schmitz 178.

[5] Ebenda ep. 39 S. 552.

rung Pippins[1] und dann mit wachsender Regelmäßigkeit unter Karl auf den Titel des Königs ausdehnte. Jedenfalls steht dabei im Hintergrund derselbe Gedanke, der längst zuvor im Kaiser den Herrscher von Gottes Gnaden zu erkennen gewillt war und jetzt den eigenen Herrn ebenso in die Sphäre des Gottbegnadeten und Gottbehüteten erhoben sehen wollte. Hatte einst J. Mabillon[2] als zureichenden Grund für die Aufnahme des *dei gratia* seit Pippin angenommen „quod extraordinario modo pervenerat ad regnum", so lehnte in unseren Tagen Willy Staerk[3] die Bezeichnung von *dei gratia* im Herrschertitel als Devotionsformel entschieden ab[4] und sah in ihr nichts anderes als eine Legitimationsformel, und zwar den „Ausdruck dafür, daß die göttliche *providentia* in einer von Menschen erfaßten geschichtlichen Situation und in einem ihr entsprechenden menschlichen Handeln sichtbar geworden war".[5] Dabei deutete er, ohne näher darauf einzugehen, die Möglichkeit eines Einflusses von Byzanz an.[6] Daß er hier das Richtige gesehen hat, hoffen wir bewiesen zu haben. Ja die unmittelbare Wirksamkeit des oströmisch-byzantinischen Einflusses wird um so eher gesichert werden können, wenn wir uns daran erinnern, daß Pippin und seine Söhne durch Vermittlung des Papstes Stephan II. den Rangtitel von *patricii Romanorum* erhielten. Ohne auf die Rechtsfrage der Übertragung dieses Titels und auf die Auswirkung im Sinne einer päpstlichen Eigenpolitik hier eingehen zu wollen, sei nur soviel gesagt, daß damit ein anerkannter Titel der byzantinischen Rangordnung auf sie übertragen wurde. Denn mit Recht hat man gegenüber anderweitigen Deutungsversuchen darauf hingewiesen, daß in der Aktologie der Demen, in der Begrüßung eines neuernannten

[1] Schmitz 171 ff.

[2] De re diplomatica II 3, 6. Vgl. Alfred Daniel, Die Kurialienformel „Von Gottes Gnaden", Dissert. Erlangen 1902, S. 13, der S. 17 f. in dem Attribut „von Gottes Gnaden" den Zweck erkannte, den Gewaltakt, durch den sich Pippin auf den Thron erhob, als im Willen Gottes liegend zu rechtfertigen.

[3] Dei Gratia. Zur Geschichte des Gottesgnadentums. Festschrift Walther Judeich zum 70. Geburtstag überreicht, 1929, S. 160 ff.

[4] Ebenda S. 169.

[5] Ebenda S. 170.

[6] Ebenda S. 165.

Patriziers in Konstantinopel nach Konstantins Zeremonienbuch, er als Patrizier der Römer angeredet wurde – καλῶς ἦλθες, ὁ δεῖνα πατρίκιε τῶν 'Ρωμαίων.[1] Wer dann auch immer für die Aufnahme der Formel „von Gottes Gnaden" namhaft gemacht werden mag, soviel scheint uns gesichert zu sein, daß bei der Ablösung des durch Geblütsrecht König gewordenen Childerich III. durch Pippin offenbar das Bedürfnis dafür empfunden wurde, sein Königsrecht von Gottes Gnaden als gleichwertig, wenn nicht höher zu bewerten, erscheinen zu lassen und durch den Hinweis darauf diese Rechtsgrundlage sichtbar zu machen.

Damit ist die eine Vorstellungsmöglichkeit von der Erhabenheit des Herrschertums endgültig, und hier im Titel, mit dem Königtum im Westen verknüpft worden. Mag daneben hier wie auch in der östlichen Welt bei einer immer mehr gesteigerten Verkirchlichung des täglichen Lebens das Bedürfnis, das Gefühl der Abhängigkeit von Gott zum Ausdruck zu bringen, entsprechende Bezeichnungen auch in Untertanenkreisen hervorgerufen haben, schließlich ist das Gottesgnadentum, nicht zuletzt durch die Rezeption des römischen Rechtes, doch ausschließlich von den Monarchen zur Betonung ihrer Souveränität in Anspruch genommen worden. Und wo wir heute noch den Anspruch darauf in der Titulatur vorfinden, haben wir ein Beispiel mehr dafür, wie bewußt oder unbewußt noch Nachklänge aus der Zeit des Imperium Romanum mitschwingen.

---

[1] de caerim. I 48 S. 253, 9, worauf E. Stein, La Période Byzantine de la Papauté, The Catholic Historical Review XXI, 1935, 161 f. hinwies, der dort auch daran erinnerte, daß schon Karl Martell, und dann sicher durch den Kaiser selbst, dieselbe Würde verliehen bekommen hatte, nach Jaffé-Ewald 2168; vgl. E. Caspar, Gesch. des Papsttums II 700, 1. Auch beim Stadtpräfekten finden wir denselben Zusatz in de caerim. I 53 S. 267, 4 καλῶς ἦλθες, ὁ δεῖνα ὕπαρχε τῶν 'Ρωμαίων.

Namen- und Sachverzeichnis

Absolutismus 35. 36ff. 43f.
Absonderung des Kaisers 40. 48. 53.
Achaimeniden 12
adoratio 68. 75. 81
adyta Palatii 52
Ägypter 7
Äonbegriff 38
aeternabilis 75
aeternalis 75
aeternitas (Augusti) 41. 75f.
— (imperii) 38
aeternus (vom Kaiser) 51, 10. 74
Agesilaos 16
Agilulf 121
Ahuramazda 12ff.
αἰώνιος-αἰωνιότης 75. 83. 86
Akkad 8
Alexander d. Gr. 13. 16f.
Alexander Severus s. Severus
Alexandreia 16, 6
Amalaswintha 111
Ambrosius von Mailand 63f. 68f.
Ammianus Marcellinus 61
Anastasius 72. 89f. 97. 108
Anatolios 95. 125
Anthemius 77. 81. 108
Antigonos 17
Antigonos Gonatas 17
Antiochos I. von Kommagene 13
Antoninus Pius 37. 39. 51
— s. Caracalla
Aphraates 77f.
Apologeten 57ff.
Ardaschir 14
Arcadius 65
Ariadne 89
Artaxerxes 12
Artemidoros 60
Artemisia 16
Assyrer 9f. 12
Athalarich 111
Athenagoras 57
Atossa 13
auctor und *auctor deus* 45. 47. 65, 3. 66, 10. 85. 94. 96. 108, 2. 109. 113, 1; vgl. 125
auctoritas 29
Augustin 64. 67
Pseudo-Augustin 81
Augustus 19. 21ff.
Augustus-Titel 24. 26. 28. 31. 66. 115
ex deo Augustus 107
Aurelian 41ff. 45. 47
Aurelius s. Marcus
Aurelius Victor 49
Autorität des Augustus 25f.
— der Kaiser 28. 31. 43f. 60. 116
auxiliante deo 111. 115. 121

Babylon 8
Balbinus 46. 54
Baradotus 102
βασιλεύς (ἐκ θεοῦ βασιλεύς) 107
Basileustitel 117
Basiliscus 93. 96
Bischöfe 55. 63. 81f. 83ff. 86. 97. 99ff. 115. 122ff.
Belehnung durch den Gott 14
beneficia divina 111
beneficio aeternitatis 91
— *deorum procreatus* 25
Brasidas 15

Caelestinus 83
caelestis (vom Kaiser) 73
caelesti iudicio 91
caeleste regnum possidens 82
caelitus credita gubernatio 91; vgl. 120
Caesar, C. Iulius 19ff.

Caligula s. Gaius
Caracalla 37. 40. 42. 46. 52, 7
Carinus 47
Carus 42f. 47
Cassiodor 110. 113
Cassius Dio s. Dio
Celsus 46. 59
χάρις 86, 2
χάριτι θεοῦ (von Konzilien) 122
— (von Bischöfen) 123
Charisma 25. 29. 115
— institutionelles 28
charismatische Autorität 26. 28. 43. 60
Chindasvind 114
Chlodowech 114
Chlotharius 121
Christianissimus 66. 82f. 100, 4. 101. 103f. 106
Christusgleich 79f.
Chvarena 12ff.
Cicero 19. 25
Claudius 29
Clemensbrief 56
coelestis s. *caelestis*
comes Augusti (von Göttern gesagt) 38f. 43
Commodus 35f. 38. 41. 57
consensus deorum hominumque 31
— *divinus* 53
consors Augusti (von Göttern gesagt) 39
Constans 66
Constantius I. 52
Constantius II. 61f. 66. 75
Constantinus s. Konstantin
constitutus a deo 58. 121
Corippus 92
coronatus a deo 55. 65. 106. 118

Dareios I. 12f.
Decius 40
Demetrios Poliorketes 17
deus et dominus 42f.
deus et dominus natus 42
post deum dominus 83
Devotionsformeln 107. 123f. 126
devotus numini maiestatique (Augusti) 43
di principes fecerunt 54
Diadem der Kaiserinnen 38
— seit Konstantin I. 68. 95
Didius Julianus 40
dilecti deo 64
Dio Cassius 45f.
Diokletian 39. 41. 44f. 47ff. 53
Dionysios von Alexandria 59
divalis (kaiserlich) 72f.
divina = deus 111f.
— *imitatio* (Kaiser) 98
— *maiestas* 44
— *providentia* s. *providentia*
— *stirpe progeniti* 85
divinissimus 73
divinitas (vom Kaiser) 32. 73f.
summa divinitas 55; vgl. 85, 7
divinitus condonatus, constitutus usw. 32. 100f. 104. 108
divinus adulescens 25
divus 21f. 35f. 75f.
dominus 28f. 32f. 49
— *et deus* 28
— *generis humani* 40, 2
— *noster* 44
Domitian 27ff. 30. 34. 49f.
domus divina (Kaiserfamilie) 37. 71
— (kaiserlicher Besitz) 72
Dungi (Schulgi) 8

Ehrenprädikate 70
Eid beim Kaiser 39f.
εἱμαρμένη 30, 1
ἐκλογὴ τῆς τριάδος 120
electus divino iudicio oder *ministerio* usw. 29, 5; vgl. 45, 6. 62, 2. 84. 102f.
— *a deo* 98
— *divinitus* 106
ἔμψυχος s. νόμος
Ennodius 81. 108ff.
ἐπιφανής 13. 19
Epiphanius von Ticinum (Pavia) 81. 108f.

erwählt von Juppiter 33
Eudoxia 69
— die Jüngere 73
εὐεργέτης 5, 1. 19. 22
Euphemia 99
Eusebius von Caesarea 54. 60f. 80f.
— von Dorylaeum 99

Faustina 37
favente Christo regnat 91
favente deo 110
faventibus dis 54
favor deorum 32, 6
favore divino 85. 98. 109
— *supernae divinitatis* 85, 7
felix 41
Felix III. 72. 96
fidelis in Christo 117
Florianus 47
Flügelscheibe 12
fortuna 27

Gaius Caligula 28f.
Galba 31
Galerius 57
Galla Placidia 73. 75
Gallienus 38. 47. 51. 59
Gebet für den Herrscher 48. 56f.
Gelasius 97
genitus: dis geniti 29. 44f.
deorum stirpe genito 45
divina stirpe progeniti 85
Genius des Kaisers 26. 39. 50
germanische Könige 108ff.
Geta 38.
Globusübergabe 46f.
Gordian III. 40f. 47
Götter in Psalm 82 9. 78
Götterbild und Kaiserbild auf Münzen vereint 42
Götterfürsorge für den Kaiser 38
Götterkostüm bei Kaisern 38
Gottähnlichkeit 82
der Gottbehütete 86
das gotterwählte Kaisertum 34. 86
der Gottgeehrte 86
Gottesname auf Menschen angewendet 78f.
gratia dei 87. 111. 120f. 125f.
gratia dei oder *divina* (bei Bischöfen) 122f. 124ff.
gratia divinitatis 98, 2
superna gratia condonatus 100
Gratian 71
Gregor von Nazianz 58
Gregor von Nyssa 122
Gregor I. 79. 120. 123
Gregor III. 123
Griechen 15ff.
Gudea 8

Hadrian 35. 51
Hammurabi 8
Heiland s σωτήρ
„Held" 10
Helena 68
Helladios von Tarsos 86
Herakleios 117f.
Hercules Romanus 35
Herculius 44. 47ft.
Herennia Sallustia 51, 8
Heroen 15f.
„Herrschergewalt hat Gottes Macht" 60
Herrscherkult (hellenistischer) 17
— (seit Augustus) 22ff. 28
Hethiter 10f.
Hieronymus 69
Historia Augusta 53f. 61
honoratus a deo 106
Honorius 64. 75. 76, 5. 85
Hormisdas 89ff. 97ff.
Hunerich 113
Hyparchos (ὕπαρχος) 61. 81

Jesusworte 56. 78. 124
ilu 8
imagines 36
imperante deo 111; vgl. 118
invictus 38f. 41f. 44
Investitur durch Götter 47; s. auch Belehnung

Invokation 115
Johannes Chrysostomos 68f.
Johannes von Antiochia 85f. 122
Johannes von Konstantinopel 98f.
Josephos 30
Iovius 45. 48f.
Irenaeus 57
Irene 119
ischakku 7
ἰσόθεος 13. 60. 67
ἰσόθεοι τιμαί 16. 21, 3
israelitische Könige 9
iudicium deorum 32, 6
iudicium dei (bei der Wahl) 104. 113f.
Julia Domna 37f.
Julian 51. 53. 61f.
Julianus s. Didius
Justinian I. 72. 91. 98f. 115f.
Justinus I. 72. 90. 97f. 107. 118
Justinus II. 92. 117
iuvante deo 111

Kaiserbestellung durch einen Augustus 88. 92; vgl. 111
Kaiserbildnisse 36f. 69f. 75. 77
Kaiserbild mit Götterbild vereint auf Münzen 42
Kaiserwahl durch der Götter Willen 54
Karl d. Gr. 77
κεκοσμημένος θειότητι. 66, 7; s. *devotus*
Konon 16
Konstantin I. 43. 52. 54f. 58. 60. 62. 66. 68ff. 78. 80. 82
Konstantin IX. 118
Konstantinos Pogonatos 116
— Porphyrogenetos 117
Konzilien, ökumenische 71. 122
Konzil von Chalkedon 73. 99. 122, 6.
— Nicaea 122
Krönung durch einen Gott 47
— durch Gottes Hand 55. 65
Kyrill von Alexandria 81
κύριος 28

Langobardische Urkunden 116. 121
largitor der Herrschaft 95, 4. 100f. 102f. 104
Leo I., Kaiser 74. 76. 82f. 87f. 94f. 100ff.
Leo I., Papst 84. 86f. 94f.
Libanios 62f.
lugal 7
Lysander 16
Lysandreia 16

Maesa 51, 8
Magnus Maximus 64f.
maiestas 29. 43f. 53. 67, 1. 77. 111
Majestät 33. 45. 70. 76f. 111
Maiorianus 69. 84
Malalas 118
Mamaea 39f. 51, 8
Mamertinus 51
Marcian 82. 84. 86f. 93f. 95. 99
Marcus Aurelius 37. 45. 51. 57
Martin von Tours 65
Martin I. 123
mater castrorum 37
— *castrorum et senatus et patriae* 37
— *castrorum et senatus et patriae et universi generis humani* 40
Maurikios 118. 120f.
Maximianus 39. 42. 47. 49. 52
Maximus s. Magnus, Pupienus und Valerius
Mesopotamien s. Zweistromland
Michael Psellos s. Psellos
Q. Mucius Scaevola 18, 4

Nächste der – nach Gott s. der Zweite
Naramsin 8
Nepos 108f.
Nero 30
Nerva 31f.
νεύματι θείῳ 62; vgl. 89
Nicetius von Trier 123
Nikephoros I. 119
Nimbus 50. 70

νόμος ἔμψυχος 5, 1. 92
numen 26f. 30. 31, 1. 32. 43f. 46, 5. 47f. 49. 61. 69. 76f.
— *Augusti* 27
— *caeleste* 62, 2. 3
— *praesens* 38
nutus caelestis 61, 5. 62, 1
nutu divino 65, 4. 85. 91. 102. 105. 113. 125

Optatus von Mileve 67
optimus princeps 28. 33
ordinatio divina 108
Origenes 59
Oromasdes und Ormuzd s. Ahuramazda
Ossius von Corduba 63
Otacilia Severa 51, 8
Otho 27

Pacator orbis 41
Pacatus 66
Päpste 72. 96. 108. 120f. 125f.
Palast als eine Art Tempel 52
palatium sacrum 52
Palladius 71
Panegyriker 51f. 65f.
Parther 13
patesi 7
patricii Romani 126f.
Paulus Apostel 56. 124
Pelagius II. 124
perennitas 75, 4
Pergamon 16f.
perpetuitas 42
perpetuus 82. 101. 105. 106. 118
Perser 12f.
Pertinax 46
Pescennius Niger 41, 10
Petrus von Korinth 104
Petrusbrief 56
Philippus, Vater und Sohn 41, 5. 51, 8
Philostorgios 70
Phokas 118
Pippin 125ff.

πιστὸς ἐν Χριστῷ 117
pius 38. 41
Placidia s. Galla
Plinius der Ältere 30. 58
— der Jüngere 30ff. 51
Postumus 42. 47
potestas divinitus tradita 97
praedestinatione divinitatis electus 98, 2
praesens s. *numen*
tamquam praesens deus 66. 79
praesentissimus deus 66
praestante domino 112
Prienne 24
Probus 42. 47. 54
procreatus diis auctoribus 45; vgl. 25
progeniti s. *genitus*
πρόνοια 30, 1. 84, 2. 85. 90
propitia divinitate 88. 91. 110. 111. 113
propitiante deo 121
propitiatio superna 96
Proskynese (προσκυνεῖν) 48. 57. 68. 78. 119
protectus 106
providentia Augustorum 46; vgl. 94, 110
providentia und *providentia deorum* 24. 33. 34. 46
— *caelestis* 97
— *dei* 65, 1. 84
— *divina* 94f. 99, 1f. 4. 112f. 125f.
provisio superna 88
Psellos 118
Ptolemäer 17
Pulcheria 72. 74. 85. 87. 99
Pupienus 46. 54
Purpur 68

T. Quinctius Flamininus 18

Rector generis humani 40
— *orbis* 41
Remigius von Reims 114
restitutor generis humani 41
— *orbis* 41f.

restitutor saeculi 41
Römer 18ff.
römischer König, sakraler Charakter 6, 1
dea Roma 18f. 23
Altar der Roma und des Augustus in Lyon 23

Sacer, sacrum 50ff. 70ff.
sacrae 52. 71. 90
sacraria = Palast 52
sacratissimus 50f. 73. 106
sacrilegium 53. 71
Sallustia s. Herennia
Salonina 51, 8
sanctissimus (imperator) 33. 50f. 73
Sargon 8
Sassaniden 14f.
sceptra von Gott verliehen 100f. 103
Schapur I. 14
scharru 7
Schulgi s. Dungi
Sebastianus 83
Σεβαστός s. Augustus
Seleukiden 17
Seneca 29. 44
Septimius Severus 36. 40f. 46, 5
servus servorum dei 123f.
Severa s. Otacilia
Severer 36f.
Severus Alexander 39. 42. 45. 51
Sieg als Ausdruck göttlicher Begnadung 10. 12. 65
Simplicius 96
Soldatenkaiser 40. 46
Sonnenlöwe 42
Sonnenscheibe, geflügelte 10
σωτήρ 5, 1. 17. 18f. 22. 24
Stephan II. 125f.
Strahlenkrone 38
superstitio 66f.
συμβασιλεύειν 80, 3. 83
Symmachus, Redner 71. 75f.
— Papst 97
σύνναος 16. 18. 20

Synodalschreiben an Kaiser Leo I. 82. 100ff.
Synode von Aquileja 62f. 71
— von Ariminum 63
— von Mailand 63
— von Rom im Jahre 501 110
σύνθρονος 13. 16

Tacitus 27. 29. 31. 40
—, Kaiser 46
Tempel der gens Flavia 66
Tertullian 58f.
θεῖος ἀνήρ 15
θείῳ νεύματι 62
θεῖος, θειότατος (vom Kaiser) 71ff.
θειότης (vom Kaiser) 66, 7. 73f.
Themistios 58. 62
Theodahad 110f.
Theoderich d. Gr. 109. 111
Theodoret 70
Theodosius I. 62. 64ff. 69. 73. 75
Theodosius II. 69. 71f. 73ff. 77f. 81. 83. 85ff.
θεοκυβέρνητος 120
Theophanes 118
θεοφιλής, θεοφιλέστατος 59, 5. 63
Theophilos von Antiochia 57
θεοφύλακτος 106
Theophylaktos Simokatta 118
θεοπρόβλητος 119f.
θεοστεφής, θεόστεπτος 106. 118. 120
Theotimus 101
Tiberius 27. 30f. 40. 46
Tiberius II. 92. 118
τιμώμενος παρὰ θεῷ 86; s. *honoratus*
Timotheos Ailuros 100
Titel, Titular 86. 105ff. 115. 117. 119. 125. 127
Titus 30. 58
Tracht 40
Trajan 31ff. 50
Tranquillina 51, 8
τύχη 30, 1. 35. 45. 92
τύχη νέα 13f.

Ur 4
unctus a deo 101. 103
urbs sacra 52

Valens 62
Valentinian I. 62. 76
Valentinian II. 64. 66
Valentinian III. 71f. 73ff. 77. 85f.
Valerian 41. 59
Valerius Maximus 31. 46
Vergöttlichung verstorbener Herrscher 9.11
Vegetius 66. 79
Verus 51
Vespasian 29f. 41
vicarius dei 81f.
Victorinus 42
Vigilius 123
Vitellius 40
Vitruv 26
Vorsehung s. *providentia*

Witigis 112
Wunder des Vespasian 29f.

Xerxes 12

Zacharias 123. 125
Zeremoniell 10. 11. 12. 15. 40. 48. 50. 67. 70. 87. 89. 92. 118
Zenon 72. 74. 93, 2. 96
Zonaras 119
Zweistromland 7
Zweite, der – nach Gott 58f. 67. 83